Wilhelm Capelle

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Traducción de Emilio Lledó





La filosofía es, junto a las matemáticas, la medicina científica y la geografía, la creación más original del espíritu griego (o, más exactamente, del jónico). A partir de unos conocimientos relativamente escasos y de gran simplicidad, la filosofía griega creó las formas conceptuales para la elaboración intelectual de dichos conocimientos y desarrolló los puntos de partida necesarios para meditar sobre la realidad, muchos de los cuales siguen vigentes hoy. La *Historia de la filosofía griega* de Wilhelm Capelle, publicada por vez primera en castellano por Gredos en 1958, se recupera hoy para poner al alcance del lector una de las síntesis más célebres de la historia del pensamiento griego. Sus tres grandes figuras (Sócrates, Platón y Aristóteles) se analizan en su contexto histórico y científico, sin olvidar el antes y el después de estos nombres: los filósofos presocráticos y las diferentes escuelas de pensamiento que se desarrollan durante el período helenístico.

Traducida hace más de cincuenta años por Emilio Lledó, una de las figuras más destacadas del panorama filosófico español contemporáneo, esta historia sigue siendo imprescindible en la biblioteca de los estudiantes de filosofía y una lectura más que recomendable para todos los que aún hoy se consideran «humanistas».

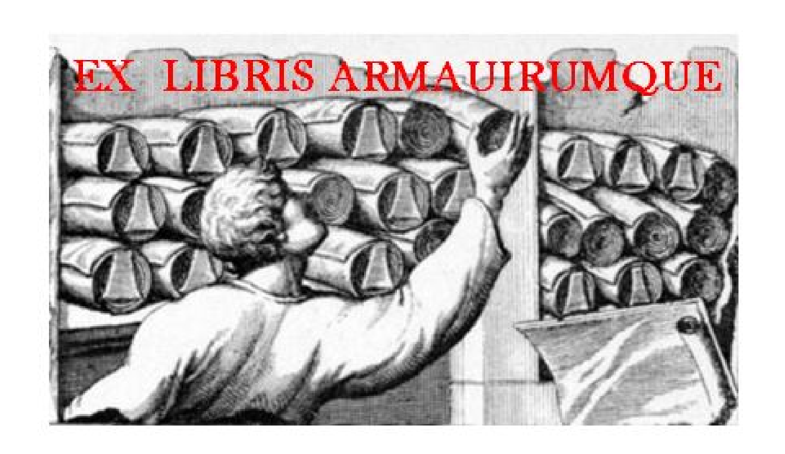
Grandes Obras de la Cultura



Wilhelm Capelle

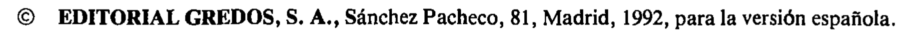
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

VERSIÓN ESPAÑOLA DE
EMILIO LLEDÓ






© WALTER DE GRUYTER, Berlín, 1954.


© **EDITORIAL GREDOS, S. A.,** Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1992, para la versión española.

Título original: *DIE GRIECHISCHE PHILOSOPHIE,* tomo IV de la *Geschichte der Philosophie,* 2.ª edición.

PRIMERA EDICIÓN, 1958.
4.ª REIMPRESIÓN.

Depósito Legal: M. 32194-1992.

ISBN 84-249-2031-7.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1992. — 6514.

INTRODUCCIÓN

1. *Significación y origen de la filosofía griega.*

Wilhelm Windelband, cuyos logros en la investigación de la filosofía griega perduran todavía, dijo cierta vez: «La filosofía griega ha creado, con un total de conocimientos relativamente escasos y con una grandiosa simplicidad, las formas conceptuales para la elaboración intelectual de esos conocimientos y ha desarrollado, al par, con la osadía de su reflexión, los puntos de partida necesarios para meditar sobre la realidad. En esto radica el carácter típico del pensamiento antiguo y la alta significación didáctica de su historia. Nuestro lenguaje actual y nuestra concepción del mundo están totalmente impregnados por los resultados de la ciencia antigua; y la ingenua rigidez con la que los filósofos antiguos persiguen separadamente los motivos de reflexión hasta sus más unilaterales consecuencias, es apropiada para poner de manifiesto la necesidad objetiva y subjetiva con que se originan no sólo los problemas filosóficos, sino también las direcciones, continuamente repetidas en la historia, de sus intentos de solución.» En estas líneas dignas de toda consideración está caracterizada exactamente la significación histórica de la filosofía griega.

La misma palabra filosofía muestra que tenemos que agradecer al genio griego la instauración de la «reina de las ciencias». Porque lo mismo que la matemática, la medicina científica, la geografía, es también la filosofía un fruto absolutamente original del espíritu griego o, más exactamente, del jónico. Aunque a mediados del siglo pasado se mantuvo con asombrosa obstinación, que se mostró inasequible a toda crítica científica, la opinión de que la filosofía griega había recibido influjos decisivos de culturas orientales, ya sean de origen egipcio, fenicio, babilónico, persa o incluso indio, ha sido, sin embargo, y ante todo a través de un profundo examen de la cuestión, llevado a cabo por Zeller, como se ha llegado a poner fin, esperemos que definitivamente, a tales fantasías faltas de solidez científica. Precisamente cuanto mejor se ha llegado a saber en estos últimos tiempos, gracias

a la investigación de las culturas del Oriente Próximo, que los griegos deben especialmente a los babilonios muchos de sus conocimientos en la técnica y en los principios de la astronomía, tanto más claramente y con más seguridad se ha puesto de manifiesto que la filosofía griega, desde sus primeros comienzos, es la más original creación del espíritu griego, de la misma manera que las ciencias particulares casi en su totalidad han sido también fundadas por los griegos. Así como el oriental en ningún momento ha podido elevarse a una consideración puramente física de los fenómenos naturales, sino que siempre se mantuvo en la esfera de lo sobrenatural y mágico, así tampoco ha proyectado nunca establecer principios serios para la formulación de los conceptos filosóficos fundamentales, como, por ejemplo, materia, espíritu, ser, ley natural, teoría del conocimiento.

Si, por el contrario, los propios griegos, especialmente en tiempo de Alejandro, y anteriormente en la época de Heródoto, han admitido tales influjos del Oriente sobre las enseñanzas de sus grandes pensadores, ello tiene su fundamento, ante todo, en que la Antigüedad, concretamente la cultura egipcia, les hizo una profunda impresión, mientras que ellos mismos, en presencia de su civilización, aparentemente mucho más joven que la de aquellos, fueron, la mayor parte de las veces, desconocedores de su peculiaridad y sobre todo de su pensamiento científico. Si autores griegos posteriores, como el judío Filón, cuyo criterio fue adoptado sin discusión por la mayoría de los Padres de la Iglesia, se atrevieron a afirmar que Moisés había poseído ya toda la sabiduría de los pensadores griegos, e incluso que Platón mismo había tomado de él sus «Ideas», gracias a la investigación histórico-crítica podemos nosotros hoy desechar tales descarríos, si bien, ya muy entrada la Antigüedad, tales pretensiones de los judíos alejandrinos han hecho una fuerte impresión en los griegos de todas las épocas, como la tendencia que desde la época helenística crece, cada vez más, de derivar del Oriente todos los pensamientos fundamentales de la Filosofía griega, incluso la doctrina de los átomos.

En esto ha tenido gran parte de culpa el último gran investigador de la Antigüedad, *Posidonio de Apamea*, que por cierto era un sirio helenizado (aproximadamente 130-50 a. C.). También aquí muestra la interesante figura de esta notable personalidad una doble faz digna de ser tenida en cuenta. Lo mismo que, por una parte —después de Aristóteles y Teofrasto—, ha sido él, como organizador de la doxografía, esto es, de la colección científica de las «opiniones» (δόξαι) de los pensadores, especialmente de aquellas profesadas desde los tiempos de Platón hasta los suyos mismos, quien ha contraído méritos perdurables en la historia de la filosofía griega, ha sido, por otra parte, también él quien, gracias a la autoridad que ha poseído a través de los siglos, ha hecho triunfar decididamente la tendencia a descubrir en los orientales y en los llamados pueblos primitivos

occidentales y nórdicos (v. gr. los druidas celtas) una secreta y profundísima sabiduría y a considerar ésta como la fuente originaria de las enseñanzas filosóficas de los griegos. Bajo su influjo se encuentra también Filón y algunos otros. Para la investigación moderna y «libre de prejuicios» no tienen tales concepciones demasiada significación; tienen interés únicamente para el historiador de la cultura de la última fase de la Antigüedad como testimonios del espíritu de su creador y de su propia época, pero no para el historiador de la filosofía griega.

La importancia de la *reflexión cosmogónica* de los siglos VIII y VII y en parte del VI, de la *Teogonía* de Hesíodo, y por otra parte de la enseñanza sobre la formación del mundo de los primeros órficos, es relativamente insignificante para el surgimiento y el desarrollo de la filosofía griega. Porque el espíritu de estos «teólogos» (tomando la palabra en el sentido aristotélico) está todavía prisionero de la manera de pensar mítica. En ninguna parte se habla de un surgimiento del mundo bajo el influjo de causas naturales. La Naturaleza y sus manifestaciones, como la noche y el día, la bóveda celeste, la tierra, el mar, las montañas, los ríos y los vientos se representan siempre como esencias personales y divinas, masculinas unas y femeninas otras, que surgen por generación de otras divinidades y de los primeros padres, comunes, en definitiva, a todos. Así, por ejemplo, son los vientos los hijos de Astreo (una especie de demonio estelar) y de Eos (la Aurora), y esto porque al palidecer las estrellas, a las que por cierto se atribuye un influjo sobre el aire, y al surgir la aurora es cuando se abren los primeros vientos; cosa en verdad muy poética, pero totalmente mítica. Muchas de estas fuerzas naturales, como el poderoso Etna con sus manifestaciones volcánicas, son reducidas a fabulosos monstruos, como el coloso Tifón o el gigante de cien brazos, ya que también los más poderosos fenómenos de la Naturaleza, como p. ej. tormentas o terremotos, sólo podían pensarse como causados por seres personales y superiores, o sea por los dioses. En estas ingenuas representaciones predomina todavía demasiado lo *demoníaco* en figura fantástica y a menudo grotesca, y esto ocurre de tal manera que se recuerdan más de una vez mitos y concepciones orientales de la naturaleza, mientras que, por otro lado, los comienzos de un pensar conceptual sólo se presentan aislados y relativamente tardíos (como en los *Trabajos* de Hesíodo). Estas reflexiones teo-cosmogónicas, por consiguiente, debían impedir más que fomentar en su conjunto el nacimiento de la filosofía; pues precisamente las rocas «míticas» del total de estas representaciones tenían que ser destruidas si debía hacerse posible un auténtico pensamiento científico. Éste es el hecho perenne del espíritu jónico, que sólo puede apreciar en su totalidad aquel que conozca los rastros de las creencias populares griegas que se nos han conservado en su literatura y que haya leído la obra de Wilhelm Nestle *Del Mito al Logos*.

2. *El primer gran período de la filosofía griega.*

Sobre la división de la historia de la filosofía griega, que abarca más de un milenio, se ha logrado entre los modernos investigadores un feliz acuerdo por lo que respecta a sus puntos más importantes, si bien todavía en algunas particularidades, a veces no despreciables, divergen unos de otros. Así se puede dudar aún sobre los límites de este primer período, que en esencia es aquel de la *filosofía natural*, sobre si el segundo debe empezar con Sócrates o con los sofistas. Pero los sofistas no forman el término natural de la especulación, anterior a ellos, sobre los principios (ἀρχαί) del Todo y su repercusión en el acontecer del mundo, sino que ellos hacen surgir, al situar al hombre en el centro de sus reflexiones como un ser que obra y conoce, un período totalmente nuevo de la ciencia griega. Sin esto es completamente incomprensible la filosofía conceptual de Sócrates. Ambos, sofistas y Sócrates, deben ir juntos, de la misma manera que ambos están sobre la misma base de reflexiones, o sea sobre el período de «Ilustración». Así, en las más recientes investigaciones suele comenzar el segundo período fundamental con los sofistas, en oposición a Zeller; estos sofistas significan una fase de transición del pensamiento griego, pero no por ello menos decisiva. A la exposición del segundo período pertenece también en mi opinión y en oposición a la mayoría de los modernos, excepto Windelband, Demócrito, si bien su temática está lejos de la filosofía ática. Pero adscribirle al primer período, o sea a la filosofía natural preática, y tratarlo junto con Leucipo, parece problemático por más de una razón: en primer lugar Demócrito está influido sin duda por la corriente sofística; además, el hombre es ya uno de los temas fundamentales de su filosofía, de modo que el gran abderita no sólo desarrolla una teoría del conocimiento, sino también una ética perfectamente elaborada; además funda, lo mismo que Platón y Aristóteles, un sistema filosófico que abarca el macro y el microcosmos y que comprende todos los dominios principales de la filosofía: física, ética, teoría del conocimiento, psicología, metafísica (con excepción de la lógica). Paul Wendland ha señalado con exactitud que «sus estudios lingüísticos y literarios, sus consideraciones histórico-culturales, la orientación de su ética, están más bien emparentados con las pretensiones de los sofistas». Por último es Demócrito cronológicamente diez años más joven que Sócrates, por lo tanto contemporáneo o más joven quizá que éste y los sofistas.

El primer gran período de la filosofía griega abarca aproximadamente desde el 600 hasta el 430 a. C.; su patria geográficamente está al este de Grecia (Jonia), después también al Oeste (sur de Italia y Sicilia) y por último al Norte (Abdera). El único entre los pensadores de este primer período

que, procedente de Jonia, se estableció en Atenas y trajo a la ciudad de Pericles la ciencia griega, fue Anaxágoras.

En esencia, la filosofía preática es, prescindiendo de los eleatas más jóvenes, un ingenuo dogmatismo para el que la pregunta sobre los fundamentos del saber todavía no ha surgido en modo alguno.

Sobre los límites de los otros dos grandes períodos de la filosofía griega, el segundo de los cuales llega hasta la muerte de Aristóteles, 322 a. C., y sus subperíodos, se hablará en el lugar oportuno, al principio de la segunda y tercera parte de esta exposición.

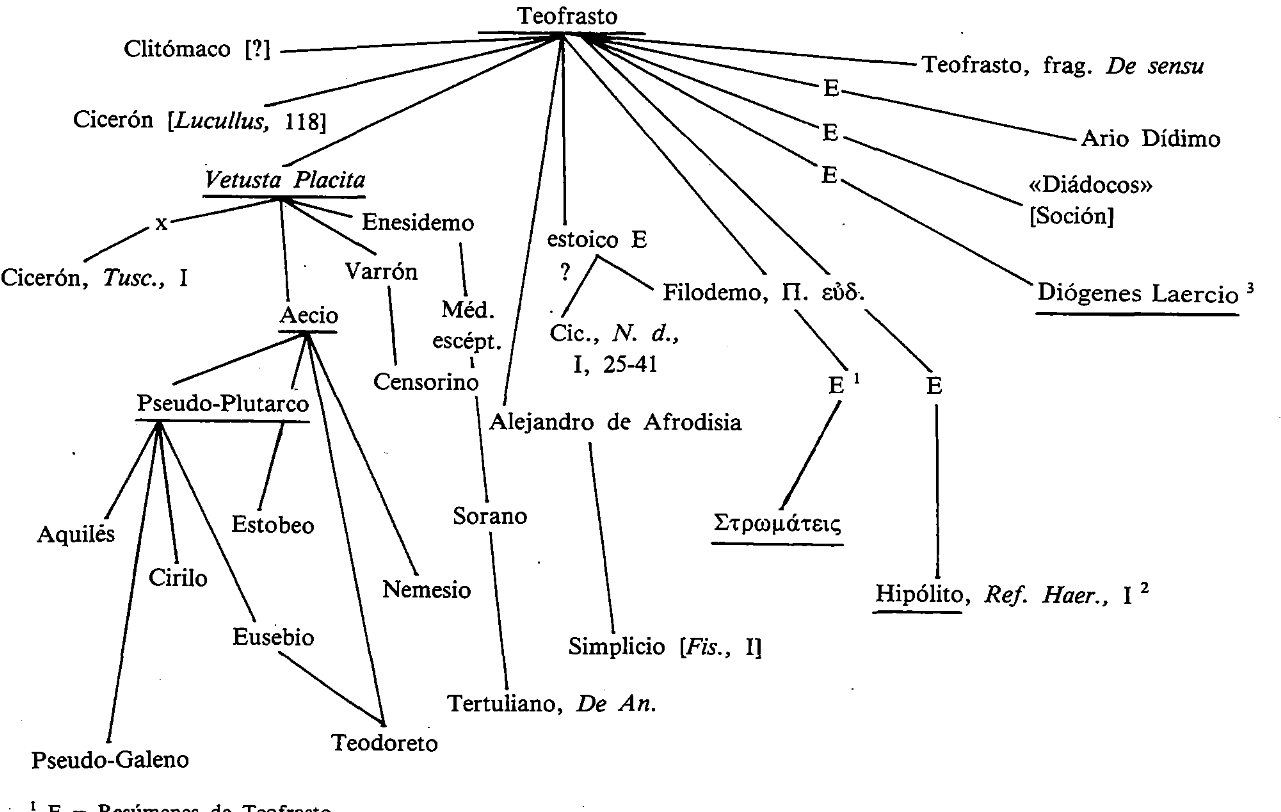
3. *Las fuentes de la filosofía preática.*

Las obras de los pensadores preáticos, a quienes corrientemente llamamos presocráticos, se habían perdido ya en su mayor parte en la época de Alejandro o se encontraban solamente escasos ejemplares de ellas. Ésta es la razón de que ningún libro de los filósofos presocráticos se nos haya conservado; solamente restos más o menos inconexos de sus escritos, y muchas veces, sólo fragmentos de pocas palabras nos han sido transmitidos a través de autores posteriores, quienes a su vez los habían recibido de segunda o tercera mano. Al lado de estos fragmentos, cuya autenticidad y sentido ha tenido que examinar caso por caso la moderna investigación (en adelante se los citará según la famosa edición de Hermann Diels), se nos ha conservado un gran número de noticias coherentes sobre la vida y la obra de los antiguos pensadores, noticias que por cierto son de muy diverso valor. Estas fuentes secundarias se dividen en dos, la doxográfica y la biográfica. Para la historia de la filosofía preática son de especial importancia las fuentes del grupo doxográfico, esto es, aquellos escritos que nos informan sistemáticamente de las opiniones (δόξαι) de los «presocráticos» sobre las cuestiones más importantes de la física, palabra que abarca entre los griegos la filosofía natural y la ciencia natural. Algunas de estas noticias de gran valor, por cierto, se encuentran ya en Platón y especialmente en Aristóteles, pero la obra fundamental de la doxografía (φυσικῶν δόξαι), dividida en dieciséis libros, la llevó a cabo el discípulo de Aristóteles, *Teofrasto,* que lo mismo que Platón y Aristóteles había leído los escritos de los filósofos presocráticos gracias a las bibliotecas de la Academia platónica y de Aristóteles. De la obra de Teofrasto, que exponía las doctrinas de los «físicos» hasta Platón, se nos han conservado considerables restos del primer libro (sobre los principios: ἀρχαί) en el comentario que escribió Simplicio al primer libro de la *Física* aristotélica; del último libro (*De sensibus:* sobre la fisiología de los sentidos) tenemos un fragmento extenso en dos manuscritos del siglo catorce.

Desde muy pronto la obra fundamental de Teofrasto se convirtió en botín para muchos compiladores, que, precisamente por no poseer ellos mismos los escritos de los presocráticos, la extractaron y agruparon de nuevo su material por filósofos separados. Todas las noticias de autores posteriores sobre las opiniones de los filósofos presocráticos proceden por tanto, aunque a través de fuentes intermedias, de la obra de Teofrasto, como ha mostrado Diels en los Prolegómenos a los *Doxographi Graeci,* editados por primera vez críticamente por él. A esta obra de Teofrasto hay que retrotraer los *Placita Philosophorum* del Pseudo Plutarco, que escritos alrededor del año 150 d. C. tienen el mismo origen que el *Epítome* de Estobeo (siglo V d. C.), a saber: la obra de Aecio (alrededor del año 100 d. C.) Περὶ τῶν ἀρεσκόντων συναγωγή, dividida en cinco libros. De los investigadores de la Naturaleza, de cuyas opiniones se da noticia aquí, son los más jóvenes el estoico Posidonio (alrededor del año 100 a. C.) y el médico Asclepíades de Bitinia (del siglo I a. C.). La obra de Aecio es precisamente una ampliación importante de la obra de Teofrasto, en cuanto que nos ha conservado las opiniones de los filósofos desde Platón hasta la mitad del siglo I a. C. Aecio mismo ha utilizado, como probó Diels, una vieja obra de este género, que no poseemos, llamada por Diels *Vetusta Placita,* cuyo origen hay que colocar con seguridad en la primera mitad del siglo primero, obra cuyo autor fue un estoico ecléctico del círculo de Posidonio: precisamente porque contempla las enseñanzas de los presocráticos a través de los cristales de un estoico, y las refiere en terminología estoica o estoizante, se necesita un múltiple proceso selectivo para destilar de este material los pensamientos de los presocráticos. Como el autor de los *Vetusta Placita,* que ya Cicerón, de manera indirecta, utiliza repetidamente, han extractado también muchos otros escritores la obra de Teofrasto, y los autores que directa o indirectamente han utilizado estos extractos de Teofrasto (por cierto de muy distinto valor) se nos han conservado en su mayor parte. Del valor de sus noticias sobre las opiniones de los pensadores presocráticos depende el que se haya mantenido con mayor o menor fidelidad la exposición de Teofrasto. Toda esta bibliografía ha sido explicada en cuanto a su concatenación en la ejemplar investigación que Diels puso como prolegómenos a sus *Doxographi Graeci* [1]; de esta manera se ha hecho posible un juicio certero sobre si podemos fiarnos, y hasta qué punto, de las declaraciones de autores posteriores relacionadas con las enseñanzas de los filósofos presocráticos.

Al lado de las fuentes doxográficas hay que considerar las biográficas, de las cuales —y aparte de las fabulosas biografías de Pitágoras que escribie-

[1] Conforme a esto véase el árbol genealógico de la página siguiente, que presenta sólo las ramas principales para mejor formarse una idea de conjunto.



[1] E = Resúmenes de Teofrasto.
[2] Con excepción de los cap. 1-4, que proceden de otro compendio biográfico.
[3] Aquellos pasajes doxográficos que exponen detalladamente doctrinas presocráticas.

ron Porfirio y Jámblico (siglo IV d. C.)— sólo tenemos a mano para los presocráticos, en lo que se refiere a obras conservadas, la extensa compilación de Diógenes Laercio (siglo III d. C.), que se inspira esencialmente en las obras de los alejandrinos, quienes, al lado de la tendencia hacia una fundamentación documental, habían recibido también, como fatal herencia del peripatético Aristoxeno, la inclinación hacia una transmisión y multiplicación de material anecdótico, e incluso una charlatanería maliciosa sobre la vida privada de los filósofos. Acerca de este género literario han abierto mucho camino las investigaciones de Wilamowitz y de Leo Licht.

Para la cronología de los presocráticos es nuestra fuente más importante la Crónica de Apolodoro de Atenas (siglo II a. C.) —utilizada indirectamente por Diógenes Laercio—, quien, basándose sobre todo en la cronografía de Eratóstenes para los tiempos más antiguos, llevó su obra, dividida primeramente en tres libros, desde la caída de Troya (1184 a. C.) hasta el año 144 a. C.; luego, en una segunda versión, hasta después de la muerte de Carnéades (129-28 a. C.), tal vez incluso hasta el año 110 a. C. Sus datos cronológicos son los más fieles que poseemos de la Antigüedad [2], aunque la mayoría han sido descubiertos por él, conforme a un determinado método que consiste en la combinación con otros hechos históricos, cuya fecha estaba establecida con certeza.

Todas las noticias sobre la vida y la obra de los presocráticos han sido reunidas últimamente y de una manera sistemática por Diels, además de examinadas críticamente y editadas en su forma más fiel. La obra de Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Los fragmentos de los presocráticos), 5.ª edic., 1934-37, constituye la base científica para toda la moderna investigación sobre los pensadores presocráticos, cuyos fragmentos se citan conforme a la numeración de Diels.

4. *Observaciones en torno al método.*

Aunque a causa del espacio no sea posible aquí reseñar siquiera brevemente las obras verdaderamente importantes en torno a la filosofía griega, sin embargo es necesaria una referencia a la peculiaridad de los primeros pensadores griegos, y en relación con esto unas palabras sobre dos obras científicas recientes de especial importancia. Porque existe la tendencia en una serie de estudios actuales, sobre todo en aquellos que están influidos por la llamada Escuela de Marburgo, a encontrar en las especulaciones de los «Presocráticos» ideas y opiniones de la filosofía moderna, especialmente de la kantiana, y orientar según esto toda su interpretación de la filosofía

[2] Cfr. en este sentido los trabajos de Diels y F. Jacoby citados en la Bibliografía.

antigua. Nunca se amonestará en contra de esto lo suficiente, en interés de la verdad histórica. Hay que insistir con el mayor énfasis en que los fragmentos de los presocráticos y las noticias doxográficas sobre sus enseñanzas deben tomarse con la mayor simplicidad posible y que también en este sentido la obra maestra de Z e l l e r es ejemplar para la generación actual y para las sucesivas. Porque al lado de la comprobación metódica y la valoración de las fuentes se puede aprender de Zeller (y solamente de él) a captar las peculiaridades del pensamiento presocrático, es decir, del devenir de la ciencia, cuando los conceptos están todavía, en muchos sentidos, sin desarrollar y por este motivo se echan de menos diferenciaciones entre materia y fuerza, entre corpóreo e incorpóreo. Precisamente aquí se muestra Zeller como un ejemplo de investigador para todos los tiempos; no pone en el mundo ideológico de los físicos arcaicos nada más que lo que nuestras fuentes oficiales nos transmiten de manera inequívoca y permiten concluir con absoluta seguridad; no introduce en ellos motivos intelectuales y planteamiento de problemas que no sólo les eran totalmente ajenos, sino que según el estado de los conocimientos de entonces, en muchos sentidos todavía por desarrollar, no podían ser comprendidos en absoluto; en resumen, como auténtico historiador se acerca sencillamente a los testigos del pensamiento presocrático y no oye de ellos más que lo que verdaderamente dicen. Como historiador tiene Zeller una finísima percepción para ver que todos nuestros conceptos filosóficos fundamentales son el resultado de un largo y penoso trabajo intelectual y que, especialmente en el período presocrático, hay que contar con la ingenuidad de un pensamiento preso todavía en las redes de una visión sensible de la realidad y con una capacidad aún muy poco desarrollada para sutiles distinciones lógicas; además, tenemos que procurar conocer rectamente el proceso intelectual de aquellos primeros exploradores del pensamiento filosófico, y mantenernos en todo momento fieles a nuestras fuentes en cuanto esté establecida la veracidad de éstas por la crítica histórico-filológica. De aquí que la obra de Zeller, aparte de otras muchas ventajas, seguirá sirviendo durante largo tiempo de alta escuela para la comprensión científica de las fuentes de la filosofía antigua, tanto por su incomparable objetividad como por su extraordinario sentido histórico [3]. Al lado de la obra de Zeller hay que hacer especial referencia al gran *Manual de Historia de la Filosofía Antigua* de Karl Praechter (Überweg-Heinze, *Compendio de Historia de la Filosofía.* I. *La Antigüedad,* 12.ª edición, totalmente refundida por Karl Praechter, Berlín, Mittler, 1926), en el que a base de un largo estudio de las fuentes se nos ofrece una penetrante exposición de la filosofía antigua, fidelísima en sus más mínimos

---

3. Véanse los artículos del autor en el *Berliner Philologischen Wochenschrift,* núm. 22, 1920, y núm. 45, 1922.

detalles, totalmente independiente, valorando nuestras fuentes con una crítica sana y penetrante, magistral desde el punto de vista histórico-filológico y captando agudamente lo filosóficamente esencial y característico. Durante mucho tiempo será el mejor manual científico que poseemos en el campo de la filosofía antigua. Su valor es aumentado con un apéndice de bibliografía, que abarca más de 250 páginas sobre la Historia de toda la Filosofía de la Antigüedad, que es indispensable para el que quiera trabajar en este campo.

Por último, parece que no está de más el acentuar enérgicamente que un estudio científico de la filosofía antigua, esto es, un juicio propio sobre el valor y la naturaleza de las fuentes que poseemos, así como una idea auténtica de las concepciones de los pensadores griegos y del curso de sus pensamientos, no es posible sin un conocimiento profundo del idioma griego.

LIBRO PRIMERO

LA FILOSOFÍA PREÁTICA

CAPÍTULO PRIMERO

EL HILOZOÍSMO JÓNICO

La patria de la filosofía fue Mileto, la más poderosa de las ciudades de Asia Menor en el siglo VI a. C. Aquí ha sido donde, por primera vez, en medio de esta metrópoli de comercio y navegación, se ha desarrollado el pensamiento científico de los griegos. Varias circunstancias favorables coincidieron aquí: la situación privilegiada de la poderosa ciudad marítima, en la que se podía encontrar todo el saber experimental de los hombres de entonces, que venían de Babilonia, de la lejana Iberia, del país de los escitas o de Egipto; la paz que entonces gozaba la ciudad, y, ante todo, la peculiar predisposición intelectual de los jonios, su incomparable capacidad de observación que nos sorprende tanto en los diarios de enfermos de los hipocráticos como en las metáforas homéricas, además de la capacidad de expresar aguda y concisamente lo que veían; la clara mirada descubridora de lo característico en la naturaleza y en la vida de los hombres; el talento para felices combinaciones y atrevidas generalizaciones; la tendencia continua hacia una consideración universal y una marcada inclinación racionalista, ávida de ir al fondo de las cosas, fría y escuetamente.

El variado cambio de manifestaciones del mundo visible, que nosotros llamamos, traduciéndolo del griego, «naturaleza», en el que se lleva a cabo un eterno nacer y perecer, un juntarse y separarse, es el objeto propio de la filosofía griega en su primer período. La pregunta *¿de dónde procede todo?* es lo que ocupa a este pensamiento naciente; este «todo» comprende la tierra y el mar, el cielo estrellado y las tempestades, la vida de las plantas y la de los hombres, que también son parte de la naturaleza; esta pregunta ha preparado el terreno al primer problema de la ciencia griega, que con una osadía juvenil se atrevía con las últimas preguntas de la existencia. La filosofía es, pues, en su primer período ciencia de la Naturaleza (φυσιολογίη) en la que «filosofía natural» y «ciencia natural» en sentido estricto están todavía sin separar. Lentamente comienzan a apartarse de la ciencia

única (ἱστορίη, ἐπιστήμη, φιλοσοφίη) las ramas «independientes de la investigación, como la astronomía, la meteorología, la geografía y la matemática. (Únicamente la medicina tiene su historia propia.) Así, en el curso de este desarrollo encontramos «físicos» de una determinada disciplina que no son filósofos, pero no filósofos que no sean también «físicos».

1. *Tales.*

El hombre que fue caracterizado por Aristóteles como el ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας (el fundador de tal filosofía) fue Tales de Mileto, hijo de padre probablemente cario, y de madre griega, de familia distinguida. La época en que vivió podemos precisarla porque —basándose verosímilmente en los períodos de curso de las estrellas, los llamados períodos de Saro— predijo el eclipse de sol que el 28 de mayo de 585 a. C. oscureció una parte del Próximo Oriente y Egipto.

Según la antigua cronología (Apolodoro), su vida podemos situarla aproximadamente entre 624-546. (Hasta la caída de Sardes, cuyo suceso vivió él seguramente). Tales fue por tradición familiar comerciante, gran viajero, y su pensamiento debió de haber recibido múltiples y decisivos estímulos ante todo en Egipto, el país de las pirámides y de las crecidas del Nilo, que quizá visitó en la misma época en que Solón lo hizo. Lo poco que sabemos con seguridad de sus teorías —ya que es probable que no haya escrito nada; sabemos que Platón y Aristóteles no poseyeron ningún escrito de él—, nos lo muestra como un fisiólogo en un doble sentido. El estudio de la tierra y el cielo fue lo que primero ocupó a este hijo de la ciudad costera; las causas de los temblores de tierra y de las crecidas del Nilo, la distinta duración de la órbita anual del sol, deben de haber sido tema de su reflexión; según un testimonio de Eudemo, discípulo de Aristóteles, debió de haber hallado también una serie de proposiciones de geometría elemental. Pero el verdadero hallazgo intelectual de Tales, que nos ha sido transmitido como completamente digno de crédito —si prescindimos aquí de su opinión de que la tierra, como una especie de superficie plana, flota sobre el agua—, es su afirmación de que todo procede del agua. Esto suena a ingenuo y, sin embargo, es importante, pues esta frase oculta en sí el hecho decisivo de que todo lo que ha llegado a ser, como todo devenir, no lo atribuye Tales, cosa que hacía el pensamiento mítico, a fuerzas personales, sino que se libera de todo ello y es el primero de los griegos que admite una causa natural de las cosas. Tales es, pues, el primer investigador de la Naturaleza en Occidente. Por consiguiente, la afirmación de que todo procede del agua implica —consciente o inconscientemente— la idea de la unidad de todas las cosas. Por eso se le considera, con razón, a la par que el primer investigador de la Naturaleza, el primer filósofo.

Lo que le movió a sostener precisamente que el agua era el origen de todas las cosas, puede sólo presumirse con cierta verosimilitud: el agua que incesantemente bañaba las costas de su patria jónica, que unas veces parecía convertirse en tierra firme, y otras tomaba cuerpo en las nubes, que a su vez se convertían de nuevo en agua; este elemento que nuestra tierra lleva, que brota en todas partes de fuentes y ríos, pudo parecerle, a este hijo de la costa, en su eterno ciclo del que siempre vuelve el mismo, especialmente apropiado como origen de todo ser. Tanto más al observar que el mar, en la zona que linda con la tierra, da lugar a una serie de seres vivos más o menos desarrollados. Pero el modo como, según su opinión, haya podido surgir el mundo del agua, no nos ha sido transmitido.

De esta manera, y a través de Tales, el problema más antiguo de la ciencia griega recibió por primera vez una respuesta determinada. Bien es verdad que las generaciones anteriores a él, habían pensado y meditado ya sobre el «Principio», aunque todavía dentro de las concepciones míticas. pero este proceso cósmico se lo habían imaginado siempre en forma de algo que había sucedido una vez. El pensamiento de Tales oculta, sin embargo, dos novedades decisivas: el hacer surgir todas las cosas de un común y natural origen y, al mismo tiempo —al menos en embrión, lo que su gran seguidor Anaximandro desarrollará claramente—, la conciencia de que tras el cambio de los fenómenos, que nos muestra la vida de la Naturaleza en verano y en invierno, el florecer y el marchitarse, el morir y el nacer, se oculta un principio común a todas las cosas, e invariable en su propia esencia; principio que, concebido en mil formas, hace brotar las cosas de sí mismo y que a su vez las vuelve a recibir de nuevo en sí y origina realmente procesos cósmicos atemporales. Tales no se pregunta, pues, como los antiguos cosmólogos: «¿Cómo fue todo en un principio?», ni «¿Cómo de este principio se ha formado el mundo presente?», sino «¿Qué fue, o más bien, qué es el principio?». Aquí yace claramente ya de una manera embrionaria la idea de una causa primera de toda la realidad. Así se usa posteriormente desde Aristóteles la palabra ἀρχή, que en un comienzo sólo significó «principio», en el sentido de origen primero de todas las cosas; mientras que con la palabra «Principio» se caracteriza precisamente aquello que no tiene ningún principio, o sea, que no necesita ninguna deducción posterior para el pensamiento, porque debe haber sido y será siempre; en una palabra, que es eterno. Como Aristóteles explica al principio de la *Metafísica* en su exposición del viejo pensamiento jónico: «De donde todo ente tiene su origen y de aquello de donde procede 'como primero y aquello en donde al fin perece todo, permaneciendo la sustancia (οὐσία) y variando sólo sus estados, a esto lo ponen por elemento y origen primero de las cosas. Y, por eso, así opinan ellos, nada nace ni nada perece (o sea que, en sentido propio, no se da ni un nacer ni un perecer), en la idea de que una naturaleza

de este estilo siempre permanece... pues tiene que haber una tal naturaleza, una o varias, de la que nacen las restantes cosas mientras que ella misma perdura». Con esto es caracterizada por Aristóteles, como un «postulado necesario al pensamiento», una causa primera del mundo que persiste en todo cambio y que se remoza eternamente. Ésta es la idea fundamental de los jonios, que ciertamente llegó a hacerse consciente y que, al menos en su origen, fue ya la de Tales.

El fundador de la filosofía natural de los griegos, encontró el origen de las cosas en una materia visible, como podríamos llamarla nosotros. Pero el concepto de «materia» tal como nosotros lo concebimos fue totalmente desconocido tanto para Tales como para sus sucesores. Más bien forman materia y fuerza, para los antiguos jonios, una unidad indivisible; de ahí que Tales haya atribuido un alma a la piedra de imán y al ámbar y llegase a afirmar «que todo estaba lleno de dioses». Lo que nosotros llamamos materia les parece a estos antiguos pensadores animada por sí misma; por eso se les ha llamado también hilozoístas, porque opinaban, en un ingenuo antropomorfismo, que la materia (ὕλη) era viviente.

2. *Anaximandro.*

Algo más joven que Tales es su compatriota Anaximandro, que probablemente tuvo trato personal con él. Anaximandro se enfrentó con el mismo problema que aquél; pero su solución marca un paso decisivo del mismo modo que oscurece en todos los aspectos la personalidad de su antecesor. Anaximandro muestra la unión orgánica entre investigador de la Naturaleza y filósofo de la Naturaleza: en los dos campos abre camino. Como físico proyecta por primera vez un mapa de la tierra habitada con una hipotética división de mar y tierra; también dio por primera vez una explicación puramente física de la existencia del mar. Reduce, igualmente, los fenómenos atmosféricos, lo mismo que los terremotos de su patria, a causas naturales. Pero su mirada no se queda detenida únicamente en los fenómenos de la tierra: el cielo, cuyo esplendor en el Sur es mucho más hermoso que en nuestra atmósfera del Norte, es quien le patentiza que este mundo es un Cosmos, un orden establecido: de esta manera construye una σφαῖρα, el primer globo celeste, una media esfera hueca, hacia la que se mira desde abajo, y sobre cuya superficie interior inscribe las constelaciones que le eran conocidas.

Sobre el concepto de Cosmos de Anaximandro, conviene que digamos algo, ya que él usa también por primera vez y en un sentido completamente nuevo esta palabra —pues originariamente significa Cosmos «orden», por ejemplo el de las tropas de un ejército—, y sobre todo cuando esta palabra

se ha convertido en un concepto fundamental de la filosofía griega y, por supuesto, del hombre occidental. Ya Hermann Diels nos enseñó a comprender la imagen externa del Cosmos de Anaximandro en un famoso artículo, *Sobre el Cosmos de Anaximandro* [1], pues Anaximandro, que admitía tres anillos estelares que se movían alrededor de la tierra —el de las estrellas, el de la luna y el del sol—, equidistantes entre sí nueve diámetros terrestres, había construido ya una «Esfera». Diels ha acentuado exactamente que este Cosmos es sostenido en su totalidad por una ley, que se expresa concretamente en relaciones numéricas simétricas [2], pero la interpretación más profunda del concepto de Cosmos de Anaximandro, como de la figura de este pensador extraordinario y de su singular importancia, nos la ha ofrecido Werner Jaeger en un capítulo de su monumental obra [3], que él ha titulado *El pensar filosófico y el descubrimiento del Cosmos.* Desde la aparición de la obra de Jaeger, nuestro conocimiento ha sido enriquecido en los últimos doce años por dos penetrantes trabajos de Walter Kranz, que citamos en la Bibliografía.

Puesto que este concepto es de fundamental importancia, conviene ya en el umbral de la filosofía griega examinarlo más de cerca. Anaximandro ha sido el primer hombre que reconoció en una única y gran interdependencia todo el mundo visible, desde las profundidades de la tierra hasta las estrellas, en la cual se patentizaba un orden sistemático que impera sobre todo. Él ha aplicado por primera vez esta palabra Cosmos a todo el Universo. Anaximandro reconoció también que el todo está regido por una ley poderosa, que se hace patente en miles y miles de aspectos y en la que, por así decirlo, engrana una rueda en otra de entre innumerables ruedas; un enorme sistema como tal vez diría un hombre moderno o mejor dicho, un enorme organismo, en el que, por decirlo con palabras de Goethe, «todo se teje hacia la totalidad». Una norma del mundo, como dice Werner Jaeger, puesto que la denominación «Ley natural» no viene a propósito y lo más que se puede hablar es de una «Ley del Mundo», esto es lo verdaderamente esencial que Anaximandro reconoce en el «Mundo»; un imperio permanente de una ley inconmovible en todo suceder, que domina todos los fenómenos orgánicos e inorgánicos, corporales y espirituales, vivientes y no vivientes; en una palabra, todo ser y perecer. Este Cosmos es, pues, un gigantesco «ensemble», en el que todo suceder está regido por una íntima coherencia.

Para quien conoce los escritos botánicos del gran discípulo de Aristóteles, Teofrasto, le es fácil acordarse de ese poder de las «Horas», que domi-

[1] *Archiv für Geschichte der Philosophie,* X, 228 sig.

[2] Ya aquí, como en otros lugares, se nos muestra, según lo caracterizó Jaeger (I, 214), la imagen del mundo de Anaximandro como un «triunfo del espíritu geométrico».

[3] *Paideia,* I, 206 sig.

nan la vida de las plantas y que en la fisiología vegetal de Teofrasto y en múltiples lugares aparecen como decisivas fuerzas cósmicas. Gracias al curso de las estrellas, que se lleva a cabo con una perfecta regularidad y en un ritmo totalmente determinado, ocasionan las ὧραι (las Estaciones consideradas como poderes vivientes), que están separadas entre sí por los movimientos del sol y por los equinoccios, cambios decisivos, en determinados tiempos, en la vida de la tierra, a través de su influjo regulativo sobre el clima y, por consiguiente, en la vida de las plantas; ya sea que crezcan, florezcan o fructifiquen o queden entumecidas en el aparente sueño invernal, llevan, sin embargo, una vida silenciosa e íntima de preparación, que a la primera sonrisa de la ὧρα γονιμωτάτη, o sea de la primavera, despierta y las empuja a abrirse hacia la luz. Una gran cohesión impera, pues, en todo el Cosmos.

La idea del Cosmos de Anaximandro es una de las más grandiosas concepciones de toda la filosofía griega; de hecho es ya un concepto metafísico de fundamental significación. Una ley irresistible, que abarca la vida y el ser en su totalidad, y que sin envejecer ni extinguirse nunca, manifestándose en un movimiento vital y eterno, en un rítmico crecer y decrecer, repercute en toda la eternidad.

Hay que preguntarse: ¿cuál es la génesis de esta singular idea? Si nos es lícito contestar con una suposición, podemos, sin duda, decir con bastante verosimilitud que, seguramente, fue uno de sus motivos originarios su larga observación de la bóveda celeste y de los fenómenos visibles en ella, que le ponían de manifiesto una firme permanencia y, a pesar de toda multiplicidad, una regularidad matemática, una fabulosa belleza y grandiosidad que mostraban, a lo largo de los años y siempre con la misma majestad, las constelaciones, que aparecían regularmente, las estrellas fijas y los planetas. Y, sin embargo, había un gran camino por recorrer desde aquí hasta su concepción de la idea del Cosmos. Pues innumerables generaciones se habían asombrado ante el cielo estrellado y, a pesar de todo, ninguna de ellas había llegado a la idea del Cosmos tal como Anaximandro la concibió; y todavía mucho menos a esa grandiosa interpretación que se nos manifiesta en el único fragmento conservado literalmente de su libro. Dice así en una traducción lo más exacta posible:

«De allí mismo de donde las cosas brotan, allí encuentran también su destrucción, conforme a la ley. Pues ellas se pagan [4] *mutuamente expiación y penitencia por su injusticia, conforme la ordenación del tiempo».*

En este pasaje surge claramente por primera vez el concepto de una ley que domina todo el suceder, y esto, como brillantemente lo ha mostrado Jaeger, según la imagen de la idea jurídica de la Polis obligatoria a todo

[4] «Lo que subyace a aquello que sobrevive, y esto, a su vez, al perecer, a aquello que ha de surgir.» Así escribe exactamente Diels. Cfr. JAEGER, *Paideia,* I, 217 sig.

individuo. Por esta feliz y evidente aclaración de Jaeger queda desechada toda interpretación mística del famoso fragmento.

Esta penetrante concepción de una ley universal, que origina todos los fenómenos individuales, todo ser y perecer, significa, como Jaeger afirma, el íntimo descubrimiento del Cosmos.

Pero la idea del Cosmos de Anaximandro no es sólo un concepto filosófico de los primeros tiempos griegos, sino que también, como ha demostrado Kranz, se encuentra en los grandes pensadores de los siglos quinto y cuarto; en Heráclito, Empédocles y Anaxágoras y, ante todo, en Platón y Aristóteles.

En los últimos tiempos de la vida y el pensamiento griegos, en el «helenismo», especialmente en la vieja Stoa [5], ha sido esta idea de una significación decisiva, y todavía más en Posidonio de Apamea, por medio de su profunda influencia, por ejemplo en la obra pseudoaristotélica *Sobre el mundo* (en los capítulos V y VI) y que probablemente fue compuesta en el siglo I d. C. Aún para el emperador Marco Aurelio se encuentra esta idea del Cosmos en el eje de su pensamiento de sentido religioso [6], como testimonian sus conmovedores *Soliloquios,* que compuso en la soledad de su tienda, en las noches de sus campañas contra los marcomanos. Todavía en la antigua literatura cristiana, en los escritos de los tres grandes obispos capadocios (Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno) resuenan, transmitidos por Posidonio, como lo ha mostrado Jaeger [7], estos pensamientos sobre el Cosmos de forma todavía impresionante, y hasta el emperador Juliano, el llamado Apóstata, decía hacia la mitad del siglo IV d. C. en su oración al sol [8], y dentro del espíritu de los grandes neoplatónicos, de Plotino y Porfirio [9]: «Todo el Cosmos es una única esencia viviente, llena en su totalidad de alma y espíritu, y consiste toda ella de partes completísimas».

De esta manera, el concepto fundamental del inmortal milesio repercutió en múltiples formas y transformaciones basta el fin de la Antigüedad y todavía después hasta el Renacimiento (Giordano Bruno), hasta Goethe en el *Fausto* y hasta Alexander von Humboldt y sus epígonos.

Siguiendo con la exposición de los grandiosos pensamientos de Anaximandro, vemos cómo sobre la sustancia, grandeza y distancia relativa entre los cuerpos celestes y la tierra había tenido ya agudas sospechas. De asombrosa osadía es su suposición de que la tierra se mueve en un espacio infinito, cuyo reposo estableció, de una manera hasta cierto punto matemática,

---

[5] Véase especialmente: POHLENZ, *Die Stoa* (Göttingen, 1948, I, 75 sig., y II, 43 sig.).

[6] Véase CAPELLE, *Marco Aurelio.*

[7] *Nemesius von Emesa,* Berlín, 1914. Cfr. también GRONAU, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-Exegese* (Leipzig, 1914).

[8] *Or.,* IV, pág. 139 b.

[9] Sobre su profunda visión del mundo véase KRANZ, *Die griechische Philosophie,* pág. 320.

en una especie de presentimiento de la teoría de la atracción: al encontrarse la tierra en medio del Universo, se compensan las fuerzas de atracción de las distintas partes de la bóveda celeste, de manera que la tierra tiene que permanecer en su lugar. Anaximandro ha sido también el primero que proyectó una Cosmogonía puramente racional, esto es, se atreve con el esbozo de una historia del nacimiento de nuestro Cosmos, fundado, no en una aceptación de factores sobrenaturales, sino sobre la observación y el pensar racional. También en el campo del mundo orgánico dirige este genial pensador una mirada de inusitada profundidad, expresada en su hipótesis sobre el surgir de los seres vivos, que es la única que existe hasta Darwin. Las primeras criaturas orgánicas surgieron del fango que se iba secando merced al calor del sol. Estos seres estaban recubiertos de una piel erizada, seguramente para defenderse del mundo circundante. Pero, con el tiempo, cuando llegaron a estar en un elemento seco, estalló la corteza que les rodeaba, quizá al variar las condiciones de vida, y así vivieron todavía un corto espacio de tiempo. (De ellos proceden probablemente las especies posteriores.)

Es digna de recordarse, sobre todo, su hipótesis sobre el origen del hombre. Anaximandro había observado que los demás seres vivientes, tan pronto como nacen, pueden valerse por sí mismos —pensemos, por ejemplo, en los peces que acaban de salir del huevo o en los patos recién nacidos—, mientras que, por el contrario, el hombre necesita un largo período de cuidado materno. De donde concluía que el hombre, si hubiese llegado al mundo en las mismas circunstancias en que llega hoy, haría tiempo que habría perecido. Pero, ¿cómo fue posible que el hombre sobreviviera en su lucha por la existencia? Tales consideraciones condujeron a Anaximandro a la sospecha de que, originariamente, del fango calentado por el sol habían salido peces, o animales semejantes a peces, en cuyo cuerpo —como sucede a las crías de los tiburones— se habían desarrollado los hombres y habían permanecido allí hasta su «madurez». A continuación habían nacido de estos seres los hombres y las mujeres que ya podían valerse por sí mismos.

A la misma altura que el físico está el filósofo Anaximandro. Si Teofrasto le llama «discípulo y seguidor» de Tales, esto significa únicamente que Anaximandro mantuvo una relación intelectual y personal muy íntima con su antecesor y compatriota, como las investigaciones de Diels y otros nos hacen suponer; pues ya entre los milesios existió una especie de discipulado en el sentido de que el maestro transmitía sus enseñanzas a hombres más jóvenes que frecuentaban su trato personal y que le estaban confiados. De aquí, pues, ha podido desarrollarse lentamente una firme tradición docente, una escuela, tomando la palabra en su sentido científico. Con esto guarda una íntima relación el hecho de que en el centro de la especulación filosófico-natural de Anaximandro se encuentra el mismo problema fundamental que

en Tales. Pero es en Anaximandro en quien la esencia del concepto ἀρχή (el principio del mundo) se desarrolla claramente, mientras que en Tales yacía aún en embrión.

El mismo Tales había buscado el origen en una materia visible. Precisamente esta respuesta no podía satisfacer a su gran discípulo. ¿Por qué tenía que ser el ἀρχή el agua, que unas veces se transformaba en aire, otras en tierra? ¿Era lícito siquiera buscar en uno de los elementos visibles, que continuamente se transforman unos en otros, de los cuales ninguno tiene privilegio sobre los otros, el origen de las cosas que les sobrevive y las origina siempre de nuevo? ¿No eran más bien todas estas cosas visibles, a las que evidentemente subyace una esencia originaria, únicamente formas aparenciales diferentes de este Uno? De tales consideraciones llegó Anaximandro a buscar el ἀρχή no en los elementos que podían percibir los sentidos, sino detrás de esta capa aparencial. Por primera vez tiene lugar aquí, la abstracción de lo sensible a lo conceptual, al llegar al resultado de que el ἀρχή es lo ἄπειρον, lo «Infinito». Pues —según nos lo ha conservado Aristóteles— el fundamento del mundo tiene que ser infinito, para que nunca cese el devenir, para que no se agote en la creación de las cosas. De lo contrario —podemos concluir completando el pensamiento del milesio—, la vida cesaría en este Cosmos.

Por infinito entiende sin embargo Anaximandro —en esto no puede haber la menor duda después de las explicaciones de Aristóteles— la Materia infinita, naturalmente en el sentido de la primera causa eternamente viviente y que se mueve por sí misma, lo mismo, por cierto, que Tales había concebido el agua como origen de todas las cosas. Así llama Anaximandro al Infinito «inmortal», «imperecedero», quizá también «increado» y «que nunca envejece». Se puede también aceptar como muy verosímil, basándose en un pasaje de Aristóteles [10], que Anaximandro había afirmado que este Infinito «lo abarca y dirige todo» y que es «divino».

Pero ¿cómo se realiza la repercusión de este Infinito en la evolución del mundo? Sobre esta pregunta fundamental de toda la Filosofía natural ha dado Anaximandro una respuesta poco satisfactoria. Conforme a las fuentes que poseemos y a la moderna investigación basada sobre ellas está claro que Anaximandro ha concebido el Infinito como una masa cualitativamente uniforme, pero por lo demás indeterminada (para hablar en términos de Teofrasto, como μία φύσις ἀόριστος); por eso aparece en este punto una solución contradictoria y no muy clara cuando hace surgir de este Infinito y por «separación» los contrarios elementales como caliente y frío, húmedo y seco, pues evidentemente ha concebido el nacimiento primero de las cosas como una separación de cualidades contrarias, causada por un movimiento

[10] *Física,* III, 4, 203b = Diels 12A 15 (I, 85, 17 sig.). Cfr. también JAEGER, *Paideia,* I, 217.

eterno y proviniendo todo de este Infinito, que por cierto contiene a las cosas de una manera potencial, pero no actual.

Este movimiento eterno, que nosotros nos imaginamos como un torbellino, lo presupone Anaximandro, lo mismo que los otros hilozoístas, como comprensible de suyo, sin reflexionar sobre su origen mismo. Tal movimiento se le presenta como evidente y radicado en lo más íntimo de la primera causa.

Partiendo de aquí proyecta el físico Anaximandro, tan osada como ingenuamente, toda una cosmogonía, que nosotros sólo podemos reconstruir parcialmente dado el estado fragmentario e impreciso de nuestras fuentes. Después que la masa creadora de lo caliente y de lo frío se hubo separado de lo Infinito, se apartaron también estos dos elementos uno de otro. Lo caliente, o sea lo ígneo, y por consiguiente lo más ligero, ascendió; mientras que la masa fría más pesada quedó abajo. Alrededor de lo frío se situó lo ígneo, en forma de una bola, «como la corteza en torno al árbol», de modo que lo frío y más pesado vino a parar al centro. En esta masa fría estuvieron en un principio, y todavía sin separarse entre sí, lo sólido, lo líquido y lo gaseoso, si bien, como es de sospechar, en el curso de sucesivas disgregaciones lo sólido y pesado formó el núcleo, que estaba todavía totalmente recubierto por lo húmedo, y esto a su vez estaba rodeado por el aire. Bien sea por el movimiento circular de la esfera ígnea, que obraba de una manera centrífuga, bien sea por la masa gaseosa, que afluía desde abajo, o por alguna otra causa, lo cierto es que la cobertura ígnea y circular del mundo se desgarró formando anillos separados, que se recubrieron por una atmósfera oscura y opaca. Estos anillos llenos de fuego y rodeados de aire, que envolvían la tierra a distancias desiguales y que la rodeaban concéntricamente en parte superpuestos, en parte cruzándose, presentaban como los fuelles una abertura, a través de la cual brillaba el fuego que aprisionaban: éstos son los cuerpos celestes, el sol, la luna y las estrellas. Si alguna vez se obturaba esta abertura, entonces tenían lugar los eclipses de sol y luna. De modo parecido debe de haber explicado Anaximandro las fases de la luna.

Esta doctrina de Anaximandro sobre las ruedas estelares concéntricas ha llegado a ser el fundamento de la teoría de las Esferas, que posteriormente caracterizó a la física cósmica de los griegos.

A la tierra, que flota libremente en el centro del Universo, la imaginó Anaximandro como un cilindro aplastado, cuya altura fuese igual a un tercio de su diámetro, y sobre cuya base superior abovedada vivimos nosotros. Al principio estuvo totalmente inundada por el agua; pero poco a poco, y bajo la acción del calor solar, se fue evaporando. El resto de aquel agua primitiva se convirtió en el mar, salado a consecuencia de la cocción ocasionada por el sol, y que probablemente alguna vez se secará del todo.

Lo Infinito no produce sólo ese Universo descrito. De la misma manera que hace surgir individuos en movimiento incesante, también produce —yuxtapuesta o sucesivamente— otros infinitos mundos, a los que, a su debido tiempo —cosa que yace en su misma esencia—, la causa primera los reabsorbe de nuevo. «De allí mismo de donde las cosas brotan, allí encuentran también su destrucción, conforme a la ley. Pues ellas se pagan mutuamente expiación y penitencia por su injusticia, conforme la ordenación del tiempo.» Por consiguiente desde toda la eternidad, en determinados períodos, lo mismo que tiene lugar un nacer, así también un perecer de los innumerables mundos creados por lo Infinito. Aquí se nos muestra por primera vez la idea de los períodos del Universo. Todavía nos parece más importante otra cosa: el hecho de que por muy extraño que resulte el matiz ético-religioso que aparece en el único fragmento conservado de la obra del gran milesio (se ha querido ver en la extraña concepción de este pensamiento un eco del pesimismo órfico), lo que sí es cierto es que por primera vez se nos muestra en la historia de la ciencia la conciencia del predominio de una ley de la naturaleza sobre toda vida, que se le hacía manifiesta al gran investigador en mil detalles no menos que en la totalidad del suceder universal.

La figura intelectual de Anaximandro se nos aparece, al considerarla profundamente, decisiva en todos sus aspectos; tanto en la historia de la filosofía como en la de la ciencia.

Anaximandro compuso la primera obra en prosa del idioma griego; hecho que —en comparación con la literatura, que hasta ahora había sido compuesta sólo en verso— indica ya de por sí un cambio radical del pensamiento griego y significa por ello, en la historia de la literatura griega, el comienzo de una nueva época. Pero no es esto sólo; Anaximandro escribe por primera vez —al menos en la historia de Occidente— un libro (por cierto un libro científico de un hombre de 64 años en la cima de una vida extraordinariamente rica y profunda como pensador e investigador). ¿Qué significa este hecho? Con él no se inicia solamente una vida científica, sino que se asegura su continuidad, su supervivencia. Pues sólo por medio del libro es posible la vida científica y el intercambio de opiniones intelectuales, la transmisión de los descubrimientos y experiencias para las generaciones posteriores.

También en este sentido ha sido Anaximandro precursor de toda ciencia para todos los tiempos.

3. *Anaxímenes.*

Los motivos que impulsaron a Anaximandro a buscar el ἀρχή detrás de la apariencia sensible de las cosas no se le presentaron con toda claridad y en toda su importancia a su joven compatriota Anaxímenes, si bien éste

había mantenido con aquél una relación personal. Anaxímenes permanece intelectualmente prisionero del mundo de lo sensible. El agua, que cubre una parte de nuestra tierra, no le pareció suficientemente apropiada como ἀρχή. Por el contrario, la atmósfera, y concretamente el aire, se le presentaba como más apropiada, ya que parecía no tener límites y satisfacía la exigencia de Anaximandro; de este aire surge, en forma de lluvia, de las nubes, el agua, y en las tempestades se originan en él rayos, o sea fuego. Sin embargo parece que en la elección del ἀρχή pesó de una manera decisiva en el espíritu de Anaxímenes otra consideración. Todavía, inserto en parte en el pensamiento primitivo, sostiene Anaxímenes que el aliento del hombre, el aire que llena su cuerpo, es idéntico al principio que lo anima, a su «alma» (ψυχή, una palabra que originariamente significó «soplo de aire»; después, aliento; posteriormente, el principio vital del hombre, y por último el alma): «Del mismo modo que nuestra alma, que es de aire, nos rige, así envuelve también a todo el Cosmos aliento y aire». Así dice el segundo fragmento, que encierra en embrión la idea extendida ya en el siglo v a. C., del microcosmos y el macrocosmos. El aire es, pues, el ἄπειρος ἀρχή.

Mientras que Anaxímenes en la elección de un principio universal da un sorprendente paso atrás con respecto a su gran predecesor, desde otro punto de vista representa un notable progreso.

La acción del ἀρχή en el proceso universal no se apareció a Anaximandro con toda claridad, sobre todo en su primera fase, por su opinión de la separación de los contrarios de la primera causa, cuya unidad se llegó a hacer problemática desde el punto de vista cualitativo. Esta unidad, como ha observado Burnet exactamente, sólo podía conservarse cuando se redujesen a cuantitativas todas las distinciones cualitativas; o sea si todas las distinciones cualitativas de las cosas pueden reducirse a un más o un menos en la sustancia, siendo el volumen semejante. A esta idea genial parece que fue conducido Anaxímenes por una observación física, que al par significa un auténtico adelanto en la investigación de los sucesos naturales: Anaxímenes observó que los cuerpos al calentarse se dilatan y al enfriarse se contraen. Por el conocimiento de este hecho se había superado, pues, la opinión de su predecesor sobre lo caliente y lo frío como sustancias independientes. Y así saca una conclusión distinta de la de Anaximandro: del ἀρχή, es decir, del aire, brotan todas las cosas por condensación y rarefacción. Así, por rarefacción se origina del aire, fuego; y por condensación (gradual), viento, nube, agua, tierra, piedra. También los seres orgánicos, y especialmente el hombre, están en realidad formados de aire más o menos condensado. Pero los detalles de cómo Anaxímenes haya concebido su originación, es algo que escapa a nuestro conocimiento.

De esta manera estaba felizmente salvada la unidad de la sustancia fundamental. Anaxímenes es, por consiguiente, uno de los monistas más conse-

cuentes al afirmar que es el aire el único principio universal, del que brotan todas las cosas y al que vuelven todas de nuevo (como también nuestro Cosmos se transforma y se renueva en determinados períodos); Anaxímenes es, como sus predecesores, totalmente hilozoísta. La sustancia fundamental, concebida de por sí en constante movimiento, es en última instancia la causa primera de todo ser y de todo perecer.

El principio universal de Anaxímenes ha repercutido hasta bien entrada la filosofía del helenismo: Anaxímenes es, por consiguiente, el precursor por excelencia de la doctrina estoica del «pneuma» que gobierna el mundo.

En la cosmogonía de Anaxímenes resalta la posición central de su ἀρχή: por rarefacción del aire surge en primer lugar la tierra, que flota como una superficie plana en el aire, puesto que aquélla, al estar comprimida por éste, no puede deslizarse hacia ningún lado, sobre todo porque a los lados de la tierra y sobre ella hay aire. De la humedad que ascendía de la tierra surgió por rarefacción el fuego; de éste se formaron las estrellas, que, como la tierra, a consecuencia de su forma circular flotan sobre el aire. Existen también cuerpos celestes «parecidos a la tierra», que engloban en sí a ciertas estrellas y giran con ellas sin que podamos percibirlas. Así cree Anaxímenes haber explicado de la manera más sencilla los eclipses de sol y de luna. En principio se acerca con esto a la verdad más que su predecesor Anaximandro, al explicar los eclipses de sol y de luna como consecuencia de haber sido tapados estos cuerpos por otros cuerpos celestes. Por el contrario, son de una peculiar ingenuidad sus opiniones sobre las órbitas de las estrellas. Así, pues, el sol no recorre su camino nocturno pasando bajo la tierra, sino que, «como gira un sombrero en torno a nuestra cabeza», se desliza el sol en un plano horizontal alrededor de la tierra, después de haber desaparecido tras las altas montañas del Norte, «a consecuencia de la gran distancia que le separa de nosotros». Los virajes de los astros que tienen lugar en determinadas épocas son consecuencia del aire condensado que los rechaza; las masas de aire, que los astros empujan y conglomeran delante de sí, rebotan por último, a consecuencia de su elasticidad, de manera que el sol y la luna tienen que girar sobre su órbita. También Anaxímenes distinguió entre planetas y estrellas fijas, sujetas como clavos sobre la bóveda cristalina del cielo.

Los tres milesios —Tales, Anaximandro y Anaxímenes— son los primeros precursores en el camino de la ciencia. Por muy ingenuas que nos puedan parecer muchas de sus teorías, se nos muestra, sin embargo, con toda evidencia, y considerando su pensamiento en su totalidad, su decisivo alejamiento del mundo del mito y su marcada orientación hacia la investigación y el pensar racional. Cierto que la esencia de su ἀρχή, que en lo más íntimo de ella misma permanece inmutable, y que sin embargo es la base de todo cambio en el mundo visible, conserva todavía una cierta disyunción, pero

precisamente en esto yace el germen de un desarrollo posterior del pensamiento filosófico. Nadie podría, además, esperar de los iniciadores de una nueva ruta la consecución de la meta. Pero si se suma el trabajo intelectual de los tres milesios como fundadores de la ciencia, el hombre del siglo XX tiene que reconocer que fue un duradero e interesante esfuerzo.

Capítulo II

CIENCIA Y MÍSTICA

1. *Pitágoras y los antiguos pitagóricos.*

La época que va desde la muerte de Anaxímenes (525) hasta la destrucción de Mileto por los persas en el año 494 no produjo en la capital jónica ningún otro pensador de importancia; esta conclusión puede sacarse dado el silencio que guardan las fuentes documentales. Pero no hay que dudar por ello de la pervivencia de la «Escuela» de Mileto, al menos hasta la caída de la ciudad y posteriormente todavía; los pensamientos de los fisiólogos milesios han ejercido su influencia a lo largo del tiempo y del espacio. Esto no se refiere sólo a epígonos tardíos del hilozoísmo. Las grandes ideas y descubrimientos de Anaximandro habían de ejercer un poderoso influjo sobre los pensadores que vendrían detrás de él, aunque siguiesen caminos distintos al suyo, para solucionar los problemas capitales sobre la sustancia fundamental y el papel que ésta juega en el suceder universal. El desarrollo del pensamiento filosófico no se produce nunca según directrices rectilíneas.

La figura que cronológicamente está más cerca de los milesíos y que por desgracia sólo conocemos en esbozo, dado lo impreciso de la tradición, es la de *Pitágoras*.

Sobre esta notable personalidad sabemos muy pocas cosas con certeza, ya que él mismo no dejó nada escrito y que, por lo menos durante cincuenta años después de su muerte, no existió más que una tradición oral de la escuela pitagórica; además la figura de su fundador, ya desde muy pronto, estuvo envuelta por toda clase de leyendas. Expondremos, pues, lo poco que sabemos con certeza. Pitágoras, hijo de Mnesarco; de una familia acomodada de la isla de Samos, según el cómputo de Apolodoro debía de tener cuarenta años en el 532, cuando obligado por la opresora tiranía de Polícrates abandonó la isla y encontró una nueva patria en ultramar en Crotona (Magna Grecia). Aquí debió de haber ejercido ya antes de su llegada un

poderoso influjo y pudo encontrar en seguida bastantes seguidores de sus teorías; fundó, pues, una comunidad basada en ciertas normas ético-religiosas, comunidad a la que él, que fue reconocido y venerado de una manera casi divina a lo largo de toda su vida, propuso un ideal que se extendía hasta los más mínimos detalles de la vida. Este ideal lo encarnó él mismo en su persona, sublime, tanto en lo espiritual como en su apariencia externa, que infundía respeto. Esta comunidad, que contaba entre sus miembros muchos de los más importantes ciudadanos de Crotona, y a la que se agregaron después otros de las ciudades vecinas de la misma Grecia, tenía, como todos los Misterios, ciertos preceptos, que eran obligatorios para todos, y que se guardaban en un secreto absoluto ante los profanos. Por cierto, que, según parece, también las mujeres y las hijas de los miembros de la comunidad tomaban una parte, tan activa como digna, en ella. Sus aspiraciones parece que rebasaron desde muy temprano el círculo de la vida ético-religiosa, pues sus dirigentes tomaron parte en la vida política con tendencias aristocráticas. Un ejemplo de esto es la lucha de Crotona con la opulenta Síbaris y la destrucción de la orgullosa rival en el año 510 a. C. Por lo que parece, la comunidad pudo desarrollar durante decenios su influjo político sobre Sicilia y la Magna Grecia, hasta largo tiempo después de la muerte de su fundador, más o menos hacia la mitad del siglo v d. C.

A consecuencia de la democracia floreciente de Italia meridional y bajo las órdenes de un cierto Cilón, que debió de haberse sentido molesto al ser rechazado personalmente por los pitagóricos, se desencadenó durante años una continuada persecución contra los miembros de la comunidad, en la que perecieron la mayoría de ellos y sólo muy pocos pudieron salvarse huyendo a Italia. Precisamente estos huidos son, ante todo, los que trajeron a la madre patria las enseñanzas y los usos de la comunidad. De este modo pervivieron sectas pitagóricas durante algunas generaciones en el norte del Peloponeso y en Tebas. Los últimos correligionarios los vio aún Aristóxeno, el discípulo de Aristóteles en la segunda mitad del siglo IV a. C.

Si nos preguntamos por las teorías que este legendario fundador predicó a tan poderosa asociación, para la que había ganado gran cantidad de personas de ambos sexos, podemos imaginar, desde un principio, que no fueron puramente doctrinas filosóficas, puesto que éstas solían quedar como patrimonio de algunos escogidos. No fueron, pues, predominantemente enseñanzas que apuntasen al conocimiento del devenir universal y de sus últimos fundamentos las que ejercieron un influjo más decisivo sobre la mayoría de los correligionarios, sino más bien aquellas que se refieren al trato con los hombres, en cuanto *fuerza conductora* de la vida, pues este segundo aspecto de la filosofía es casi tan antiguo como el primero.

De tales enseñanzas pitagóricas conocemos solamente dos con seguridad. Pitágoras predicó, bajo el influjo de ciertas doctrinas místicas, de las que

hablaremos posteriormente, una doctrina hasta entonces extraña a la multitud: que el alma del hombre tiene origen divino, y por consiguiente es inmortal, y que después de la muerte se encarna en los cuerpos de animales terrestres, de peces y de pájaros; que, después, tras una larga peregrinación, puede volver a un cuerpo humano. Podemos suponer con fundamento que, conectada con tal teoría, surgió una cierta ascética que, originariamente, sin embargo, no contenía todavía la abstinencia de carne, y menos aún la famosa prohibición de las habas, sino que, aparte de la prohibición de ciertas comidas, que ordenaba evitar, por no ser «puras», parece que se limitó esencialmente a un modo de vida mesurado, casto y saludable.

Pero por muy importante que llegue a ser para la filosofía posterior esta doctrina del alma y la ética que la acompaña, si fuera esto todo lo que nosotros sabemos de Pitágoras y de su comunidad, entonces tendría razón Windelband al excluir la personalidad de Pitágoras, considerado en definitiva como un reformador ético-religioso, de la historia de la filosofía propiamente dicha, dejándola más bien en sus estadios previos. Pero Pitágoras ha cultivado un campo totalmente distinto, como nos ha mostrado la moderna investigación de una manera evidente, a pesar de los escasos datos que poseemos; este campo es la ciencia pura, en primer lugar la geometría. En ella descubrió, por lo que parece, la doctrina de las proporciones, ya sea de líneas o de planos, aunque no podemos precisar con seguridad si el llamado teorema de Pitágoras es de él o de alguno de sus discípulos. También es muy posible que se ocupase en serio de cuestiones de astronomía. Sobre este particular es decisivo el testimonio de Eudemo, discípulo de Aristóteles; y el mismo Aristóteles nos informa de que ya Pitágoras había dedicado todas sus reflexiones a los «números». Pero a qué resultados llegó es cosa de la que no nos dicen ninguna palabra las fuentes. Sin embargo, se ha sospechado, por razones internas, que la posterior e importante doctrina pitagórica tuvo ya sus gérmenes en la misma persona del maestro.

Una serie de importantes investigadores de la filosofía antigua han atribuido decididamente a Pitágoras mismo la esencia de sus doctrinas fundamentales, que encontramos con seguridad por primera vez en Filolao, hacia el último tercio del siglo v a. C., y esto recibe cierta verosimilitud de los rastros de tales teorías en pensadores anteriores a Filolao, aunque en algunos aisladamente no se puede distinguir la doctrina de Pitágoras de la de sus discípulos; así, Aristóteles no habla nunca de la doctrina de Pitágoras, sino de la de los pitagóricos.

Es muy probable que Pitágoras, junto con la matemática, concediese un especial interés a la música. No tardó mucho en descubrir su espíritu matemático que la armonía musical dependía de ciertas relaciones numéricas, según fueran largas o cortas las cuerdas de las cítaras y de instrumentos musicales análogos. Las peculiares relaciones numéricas, y la significación

de las mismas, se las puso de manifiesto su ocupación con la aritmética y la geometría. Incluso en las distancias y en las revoluciones de ciertos cuerpos celestes, concretamente de los planetas, entre los que entonces se contaban el sol y la luna, aparecía de una manera sorprendente la significación de las relaciones numéricas. Como consecuencia de tales descubrimientos y de otros semejantes sacó Pitágoras, en una atrevida generalización, la consecuencia de que Número y Medida son los principios que dominan el mundo y que tienen esencialidad independiente. Si por un lado los milesios encontraron el ἀρχή en la materia visible, Pitágoras y su escuela, no menos unilateralmente, establecieron las relaciones cuantitativas como principios independientes sobre los que se sustentaba el mundo; de tal manera que el problema de la Materia quedaba aún totalmente por solucionar. Él mismo, o sus más inmediatos seguidores, fueron tan lejos que consideraron como Números las extensiones geométricas, como, por ejemplo, los lados de un triángulo rectángulo, porque sus relaciones de proporcionalidad pueden expresarse numéricamente.

Elementos de los números les parecen lo par y lo impar. Lo par coincide con lo ilimitado, lo impar con lo limitado. De un modo singular, se considera a lo impar como lo mejor, y a lo par como lo peor; y así se introduce un momento valorativo en una teoría matemático-filosófica; tendencia que se hace ya visible en la especulación pitagórica de los números (el cuatro y el diez fueron considerados como números sagrados por los antiguos pitagóricos y juraban por el «tetraktys» [1]). Si bien es verdad que a la teoría de los números, como principios de las cosas, subyacía una atrevida generalización, también es cierto que una tal generalización se nos muestra, en un sentido diferente, en la música, donde ciertas relaciones numéricas, uniendo sonidos de distinta altura y gravedad, o sea octava quinta y cuarta, producen el acorde; de esta manera, de todos los contrarios que hay en el mundo, brota una armonía fundada en relaciones numéricas. También los planetas, que a distancias diferentes y con distintas velocidades rodean la tierra, producen una armonía cósmica de las esferas, que nosotros no oímos, porque su sonido penetra incesantemente en nuestros oídos desde nuestro nacimiento, de manera que nunca nos llega a ser consciente, porque nunca ha habido entre medio un silencio, por cuyo contraste se nos pudiera hacer perceptible este sonido.

Si se pueden atribuir con cierta verosimilitud tales opiniones al maestro mismo, sin embargo, como consecuencia de las dos formas de enseñanza de los antiguos sabios pitagóricos, queda todo esto muy inseguro. Pero ya desde *Hipaso de Metaponto,* esto es, desde la primera mitad

[1] Se llama tetraktys la suma de los cuatro primeros números, expresada de un modo numérico o geométrico. (N. del T.)

más o menos del siglo v a. C., van perfilándose lentamente entre los miembros de la comunidad pitagórica dos distintos grupos: los «matemáticos» y los «acusmáticos». Al haber significado originariamente τὰ μαθήματα la ciencia en general, la palabra «matemático» significó también aquel que se ocupa de las ciencias. Bajo el influjo de los pitagóricos se va reduciendo paulatinamente el sentido de la palabra «mathémata», de tal manera, que ya en la primera mitad del siglo IV designa la matemática propiamente dicha, y las ciencias que están relacionadas orgánicamente con ella, como la astronomía, la mecánica, la óptica, y, desde otro punto de vista, también la teoría de la música. Por «matemáticos» hay que entender, pues, aquí, aquellos que con su laborioso esfuerzo se van introduciendo en la ciencia como tal, en oposición a los «acusmáticos» (propiamente, los oyentes), que sólo llegan a tener conocimiento de los resultados fundamentales de las ciencias. La distinción entre ciencia rigurosa y ciencia de vulgarización es, pues, casi tan antigua como la ciencia misma.

Si bien en sus detalles es todavía inseguro hasta qué punto se pueden atribuir al fundador de la comunidad pitagórica ciertas enseñanzas y costumbres, tenemos certeza, sin embargo, que lo más tarde en la primera mitad del siglo v, en los círculos de los «filósofos itálicos», de los cuales algunos estuvieron totalmente alejados de la política y vivieron únicamente para la investigación científica, se desarrollaron las doctrinas sobre las que descansa la significación de los pitagóricos para la ciencia griega. Junto a la matemática, y en estrecha relación con ella, había que considerar ante todo la astronomía, que fue cultivada por algunos con extraordinario celo, como, por ejemplo, por aquel *Petrón de Hímera,* que sostuvo la curiosa afirmación de que había ciento ochenta y tres mundos, que ordenados bajo la forma de un triángulo equilátero, realizaban majestuosamente sus movimientos (puesto que el triángulo equilátero entre los pitagóricos era considerado como el más perfecto, lo tomó Petrón para esta ordenación, y como en este triángulo cada ángulo tiene 60 grados, colocó en cada lado sesenta mundos y los tres restantes uno en cada uno de los ángulos [2]; esto era una construcción abstracta y especulativa, que en la realidad astronómica carecía totalmente de fundamento). En otro orden fue Hipaso de Metaponto quien, según noticias fidedignas, descubrió la armonía musical y la relación numérica que la sustenta, por medio del sonido de cuatro láminas de bronce de igual tamaño y diferente grosor, que mantenían entre sí una mutua relación cuantitativa en cuanto a éste. Hipaso encontró también confirmada esta relación y esta armonía en el sonido de distintos recipientes metálicos del mismo tamaño, conteniendo agua a distintos niveles, que guardaban entre sí, sin embargo, una relación mutua. Pero no está claro

[2] Cfr., como aclaración de esta curiosa idea, el trabajo de DIELS, *Elementum,* pág. 62 y sig.

si estos descubrimientos, cuya fundamental importancia para la teoría de los números es cosa manifiesta, fueron cosa de Hipaso y no de Pitágoras mismo.

Hay todavía otro dominio importante en la filosofía pitagórica, que ha sido iluminado por la nueva investigación. Este dominio es la *ética;* precisamente la antigua ética pitagórica, que, en sus rasgos decisivos, tomó modelo del propio Pitágoras. A esto se refiere un pasaje muy poco estudiado del libro décimo de la *República* de Platón [3]: «Pero si no de una manera manifiesta, calladamente Homero debió de ser con su vida un guía para la educación de algunos, que le veneraban a causa de haberle tratado personalmente y que legaron a las generaciones futuras una especie de «conducta homérica» en la vida. Por la misma razón fue venerado también Pitágoras y sus discípulos; y también sus actuales seguidores, que suelen hablar de un *modo de vida pitagórico,* tienen prestigio ante otros hombres».

Pero la causa que motivó inicialmente —como ha demostrado convincentemente Kranz— este modo de vida característico y ejemplar de Pitágoras, fue su visión de la relación entre el hombre y el Cosmos. Pues, según esta visión de Pitágoras, es el hombre una parte del Cosmos, una esencia privilegiada de él, porque, a través de su alma, o sea a través de su inteligencia, está estrechamente emparentado con la inteligencia universal; pues solamente el hombre posee inteligencia (νοῦς), que le capacita para conocer la inteligencia universal, o sea el macrocosmos eternamente vivo. Lo semejante es conocido solamente por lo semejante. De la misma manera que el hombre que piensa profundamente descubre un poder divino, que conduce al Cosmos, a pesar de todos los contrastes, hacia una concordia y armonía, así también, gracias a tal conocimiento, percibe como su propio destino una armonía semejante, que tiene que realizar, en la medida en que esto sea posible a una naturaleza mortal, en sí mismo, en su propia vida y en sus obras, y que apunte a lo divino; esta armonía iguala todos los impulsos y pasiones, junto con todos los buenos deseos hacia una suprema unidad.

En otros dos pasajes platónicos Kranz ha fundado convincentemente su opinión de que el mismo Pitágoras o los primeros pitagóricos no sólo habían construido en el dominio del pensamiento esto que hoy nosotros llamamos ética, sino que también, tomando por modelo al maestro, lo habían colocado ante sus ojos como ideal.

El famoso pasaje del *Gorgias* platónico dice así [4]: «Afirman los sabios (se refiere a los antiguos pitagóricos) que hay un lazo de unión, de amistad, de orden (κοσμιότης), de mesura y de justicia que estrecha a los dioses y a los hombres, al cielo y la tierra. Por eso llaman al universo 'Cosmos'.

[3] 600a (Diels I, 101, 30 sig.).

[4] 507e. Cfr. Nestle en su edición.

Me parece, sin embargo, que tú no has comprendido esta mutua dependencia ... Tú no has percibido sin duda que la igualdad geométrica [5] es también una fuerza poderosa entre dioses y hombres». Y al final del *Timeo* dice Platón: «Este Cosmos encierra esencias mortales e inmortales y está lleno de ellas, es una esencia visible que encierra lo visible, un dios visible, una representación de lo que sólo es concebible por el pensamiento. Este cielo es el más grandioso, el mejor, el más bello, el más perfecto, es único en su especie» [6].

De todo esto podemos ver que la ética de Pitágoras y sus discípulos está estrechamente unida a la metafísica anaximandro-pitagórica —sobre la base, naturalmente, de su amplia idea del Cosmos—. Al par resulta que las palabras de Jaeger [7] sobre la concepción del hombre en Heráclito «como una esencia cósmicamente determinada» se ajustan con la intuición fundamental de Pitágoras. También es exacta la siguiente frase de Jaeger: «Para poder llevar la vida que le corresponde, necesita del conocimiento y fiel cumplimiento de las leyes que rigen el Cosmos».

La ética griega tiene ya su prehistoria en los primeros presocráticos: en el pensamiento de un Anaximandro, de un Pitágoras, de un Heráclito.

2. *Alcmeón de Crotona.*

Lo fragmentario que es nuestro conocimiento de los antiguos pitagóricos, lo percibe precisamente aquel que sabe apreciar plenamente la importancia que tuvieron sus especulaciones e investigaciones para el desarrollo de la ciencia griega. Un mayor interés deben despertar, por consiguiente, las importantes noticias sobre el médico Alcmeón de Crotona, que, según Aristóteles dice, «era joven cuando ya Pitágoras estaba envejeciendo»; por lo tanto, debió de haber nacido en el último tercio del siglo VI a. C. Su estrecha relación con el pitagorismo nos la revela, no sólo el contenido de sus enseñanzas, transmitidas por conductos fidedignos; esta relación está documentalmente garantizada por el hecho de que su obra, cuya introducción se nos ha conservado gracias a una feliz coincidencia, está dirigida a tres pitagóricos, cuyo nombre se expresa. Su próximo parentesco con las enseñanzas pitagóricas nos lo muestran ante todo sus teorías sobre el alma humana. Alcmeón sostiene, como Pitágoras y la mística contemporánea, que el alma es inmortal. Pero esta afirmación posee un nuevo fundamento: el alma es inmortal porque se parece, en su continuo movimiento, a las cosas inmortales. Por cosas inmortales entiende Alcmeón las estrellas, el

[5] En oposición a aritmética, o sea igualdad democrática.

[6] *Timeo,* 92c.

[7] *Paideia,* I, 245.

sol, los astros y la luna y en general toda la bóveda celeste, de la que es característico el movimiento eterno. Aquí se apoya Alcmeón en la antigua creencia, aceptada por los pitagóricos e introducida por ellos en la filosofía natural griega que afirmaba la naturaleza divina de las estrellas; también comparte su opinión acerca del mundo de lo imperecedero, que comienza al otro lado de la luna, mientras que por debajo de ésta se extiende el mundo del nacer y del perecer. Aquí tenemos, pues, una curiosa mezcla de la doctrina pitagórica del alma y de la astronomía pitagórica influida por una antiquísima mística.

Alcmeón tiene todavía otra teoría característica, común con los «filósofos itálicos»: la clasificación de los contrarios, cuya relación mutua rige el mundo. Pero mientras otros pitagóricos ya habían establecido desde muy pronto diez determinadas parejas de oposición, Alcmeón se aparta de ellos y sólo de cuando en cuando, y según se le presentan, agrupa estos contrarios. Esta opinión ha determinado incluso su teoría médica sobre la salud como un equilibrio de cualidades opuestas, de lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, etc. Si una de estas cualidades impera (μοναρχία) sobre las otras en el organismo, esto viene a ser la verdadera causa de la enfermedad.

Pero no es el «pitagórico» Alcmeón quien tiene un lugar de honor en la historia de la ciencia griega, sino más bien el «psicólogo médico». Como nos permiten deducir las preciosas noticias de Heródoto sobre Democedes, compatriota de Alcmeón y médico de cabecera del rey Darío I, la ciencia médica, especialmente la cirugía, tuvo un gran desarrollo en Crotona, la patria del atleta Milón, hacia la segunda mitad del siglo VI a. C., o sea antes del propio Alcmeón; no cabe ningún género de duda de que estos médicos griegos, ya en tiempos de Darío, llevaron a cabo disecciones de animales con fines científicos para poder sacar conclusiones con relación al cuerpo humano. Fundándose en tales disecciones, Alcmeón hizo un descubrimiento científico de primer rango, que no quedó empequeñecido por el hecho de que sólo fue aceptado en parte por la ciencia prealejandrina. Alcmeón había observado en sus disecciones que de todos los órganos sensoriales salen cordones nerviosos que desembocan en determinados lugares del cerebro. De esta manera pudo descubrir que el cerebro era el órgano central de las sensaciones. Basándose en este fundamental descubrimiento quiso proyectar una fisiología general de los sentidos, que es el más antiguo intento científico de esta especie que nosotros conocemos. Todas las percepciones surgen, según la opinión de Alcmeón, por influjo de los contrarios —nosotros diríamos por estímulos—; así, pues, también aquí observamos la valoración de los contrarios como lo habíamos visto en los otros aspectos de la realidad. Si bien, a causa del insuficiente testimonio de Calcidio, no está claro en todos sus detalles, sin embargo es de especial interés el modo como intenta explicar el proceso de la visión. De un mismo lugar del cerebro parten

dos finos conductos (los nervios ópticos) que marchan paralelos durante un tiempo y que se bifurcan después, yendo cada uno de ellos a parar a su correspondiente órbita, que contiene un «pneuma» natural. En la región de las cejas se arquean estos nervios y, al tomar su envoltura, compuesta de cuatro capas distintas, la humedad natural (segregada del cerebro), llenan el globo ocular, que está protegido por los párpados. Que estos «caminos luminosos» tienen el mismo lugar de origen en el cerebro, lo prueba el resultado de las disecciones. Pero esto también se deduce de que nosotros no podemos mover los ojos independientemente, sino siempre juntos. Las cuatro capas que forman el globo ocular son transparentes. Esta «transparencia» —el ojo no contiene sólo humedad, sino también, dentro de esta humedad, «fuego»— refleja la luz y todos los objetos iluminados, y a consecuencia de esta capacidad de reflejar de estas capas transparentes se produce nuestra visión. Alcmeón concibe, pues, el cristalino del ojo como una especie de espejo que refleja las cosas exteriores y cuyas imágenes son transmitidas al cerebro por los «caminos luminosos». No se plantea todavía cómo tiene lugar esta transmisión, porque el despertar de tales preguntas pertenece a un período mucho más tardío de la ciencia. La teoría de la visión, lo mismo que la fisiología de los sentidos, no había de desaparecer más de la ciencia griega desde este primero y decisivo intento.

Alcmeón siguió investigando sobre su fundamental descubrimiento. Había observado que cuando el cerebro es sacudido y su situación cambia, no sólo las percepciones, sino también la actividad intelectual, quedan perjudicadas. Pero mientras, por el contrario, el cerebro permanezca intacto, mantiene el hombre sus facultades intelectuales, y por ello atribuye Alcmeón al cerebro el último fundamento de la vida espiritual; este logro es desarrollado posteriormente en distintos escritos hipocráticos, sobre todo en el de la epilepsia.

Hay que destacar todavía otro servicio de Alcmeón a la psicología: el establecer la distinción fundamental entre hombre y animal; sólo el hombre piensa (ξυνίησι), mientras que los restantes seres vivos poseen únicamente percepción sensorial (αἴσθησις), pero ninguna facultad intelectiva (ξύνεσις). Aquí encontramos por primera vez la distinción entre percibir y pensar.

Entre los pocos fragmentos literales que se nos conservan de Alcmeón, no carece de interés el siguiente que trata del conocimiento humano: «Sólo los dioses tienen certeza sobre lo invisible, así como sobre lo mortal; a los hombres sólo les ha sido concedido el conjeturar». Así dice Alcmeón inmediatamente al comienzo de su obra. De este modo revela este viejo fisiólogo del occidente griego, lo mismo que algunos de sus contemporáneos, una clara conciencia de la limitación de todos los conocimientos humanos. Todo esto ha concedido una gloria imperecedera a la capacidad de juicio y al profundo sentido científico de estos primeros pensadores griegos.

A la vista de estas importantes referencias sobre Alcmeón, es más de lamentar el que no nos haya sido dado conocer sus opiniones sobre las últimas causas de las cosas. Precisamente para el conocimiento del pensamiento de Grecia occidental, alrededor del año 500 a. C., que mostraba tan alentadores principios, ha sido una pérdida irreparable.

Si, para terminar, consideramos las opiniones de Alcmeón en su totalidad, llama la atención un hecho importante: su pensamiento tiene dos fuentes totalmente diversas; por un lado las doctrinas místico-religiosas de los pitagóricos; por otro lado la investigación científico-natural. Los resultados de estos dos aspectos no se encuentran en Alcmeón, si prescindimos de particularidades, formando un todo orgánico, sino que más bien se excluyen, aunque de esto no tuvo conciencia su autor. Por cierto que en el curso de la filosofía griega podremos observar que no es solamente Alcmeón el único pensador que tiene, por así decirlo, «dos almas en su pecho». Ya en Pitágoras sucedía esto mismo. Pero también la historia de la filosofía más reciente ofrece algunos ejemplos al caso.

3. *La mística del siglo VI.*

La figura de Alcmeón de Crotona nos muestra de qué era capaz la joven ciencia de la Grecia occidental. Pero antes de seguir con el desarrollo posterior del pensamiento filosófico y científico, tenemos que examinar con precisión un profundo movimiento espiritual, que, paralelamente a la investigación de la naturaleza de los milesios, y en parte anterior a ella, corre al lado de la filosofía del período preático sin ser influido apenas por ésta; por el contrario, tan fuertemente ejerce su influjo sobre una serie de notables pensadores griegos que durante algún tiempo pareció dudoso cuál de ambas direcciones habría de vencer en la vida de la nación griega. Como estas corrientes marginales, a pesar de la *Psyche* de Erwin Rohde, no han sido aún estudiadas como merecen (después de Eduard Zeller todo este campo de investigación ha comenzado a explorarse en lo esencial), conviene aquí penetrar un poco en la cuestión, en primer lugar, porque sin un conocimiento inmediato de esta antigua mística griega son incomprensibles ciertas corrientes y contracorrientes del pensamiento presocrático, especialmente de los pitagóricos y de Empédocles, e incluso una parte fundamental de la filosofía platónica recibe desde aquí la luz precisa. De esta mística, la llamada órfica forma sólo una rama, pero esta rama es la que, gracias a la rica tradición que ha influido sobre ella y gracias a la investigación de la última época, ha llegado a ser conocida con más exactitud.

Los orígenes de la religión órfica están todavía bastante confusos. Desde la mitad del siglo VI aproximadamente, nos encontramos en distintos pun-

tos del mundo griego con comunidades religiosas, poseídas de unas peculiares teorías místicas que tienen como primer predicador a Orfeo, el legendario cantor tracio. La distinción decisiva que hay entre sus opiniones y las de la filosofía consiste en que las enseñanzas que se propagan en estos círculos no se dan como resultados de trabajo intelectual de uno o varios investigadores, sino como revelaciones de Dios, o más bien de su profeta Orfeo, y que no se dirigen tanto a la razón cuanto al sentimiento religioso y a la fantasía. Estas religiones tenían que ser creídas, pues el orfismo era, en definitiva, una religión; más exactamente aún, una teoría.

En los restos de la vieja literatura órfica, que Diels, conforme a una selección crítica de los textos no fidedignos, unió en el apéndice al segundo tomo de sus *Presocráticos,* se pueden distinguir claramente, según los objetos de que tratan, dos dominios principales: el de las doctrinas sobre la formación del mundo y el de la creencia en el alma. Cierto que si se comparan los restos de aquellas «teogonías», según su contenido especulativo, con la conocida descripción de Hesíodo acerca del surgimiento del mundo y del nacimiento de los dioses, vemos que no hay ninguna distinción fundamental: ambas hacen surgir el mundo de poderes personificados, que encarnan dominios parciales del «Todo», ciertas fuerzas naturales, como el Eros, o también conceptos aislados, como la noche o el tiempo; el desarrollo posterior sucede por generación sexual entre estos poderes personales. Carece de importancia si hicieron originarse el mundo del Caos o de la Noche (lo oscuro) o del Océano y Tetis; tampoco aporta nada nuevo, comparado con los elementos de la teogonía hesiódica, el papel que en las poesías órficas representan el dragón de dos cabezas o el óvulo cósmico. Si de vez en cuando se perciben ecos panteístas en las antiguas poesías órficas, son éstos fenómenos aislados que, al no poderse precisar su fecha, plantean el problema de hasta qué punto no están influidos por la filosofía natural jónica. Lo importante es que ambos, Hesíodo y los cosmólogos órficos, están totalmente dominados, en lo que respecta a su manera de pensar, por las formas míticas, de tal modo que sus especulaciones cosmogónicas no tienen mayor significación para el desarrollo posterior de la filosofía griega, a no ser la de que por ellos se han renovado los planteamientos sobre algunos problemas.

La significación histórica del Orfismo radica más bien en su doctrina del alma. La mística basada sobre ella ha podido desarrollarse realmente cuando se encontró una oposición hostil entre cuerpo y alma. El sentimiento de esta oposición, que era totalmente ajeno a la antropología homérica, el profundo convencimiento de que el alma humana tiene naturaleza divina y que el cuerpo es su cárcel eran concepciones que solamente pudieron desarrollarse sobre el suelo griego a consecuencia de la experiencia en el éxtasis y ante todo en el culto orgiástico a Dioniso. Por primera vez, con la victo-

ria de la religión de Dioniso, por medio de la cual fue despertada la vida afectiva en sus profundidades más soterradas y fue elevada a alturas insospechadas, va ampliando sus círculos la creencia de que el alma, libre de las ataduras del cuerpo, se hace partícipe de fuerzas maravillosas. De esta manera pudo desarrollarse el pensamiento «de que también el alma tenía que purificarse del cuerpo como de un impedimento que la contaminaba». Esta teoría surgió en primer lugar bajo el influjo de ideas catárticas, como las que entonces dominaban, encarnadas especialmente en *Epiménides de Creta,* o sea aquellas teorías de que el hombre tenía que «purificarse» de ciertas manchas por medio de poderes demoníacos.

Así formó el sentimiento de esta tajante oposición, y con ello de la profunda distinción valorativa entre cuerpo y alma, una de las raíces de la ascética órfica. La otra consiste en la aparición de una especie de conciencia de pecado, y como consecuencia de esto una nostalgia de salvación que brotaba de almas atormentadas. Tales sentimientos fueron completamente extraños a la Grecia antigua hasta entrado el siglo séptimo. Sus últimas raíces están aparentemente en un temple pesimista frente a la existencia terrena, que, aparte de la disposición personal y de la experiencia vital del individuo (como ocurre en Hesíodo), se funda probablemente en la situación política y sobre todo en las condiciones sociales, y, a menudo, en las revoluciones del siglo VII y en parte también del siglo VI.

Por medio de esta ascética se quería liberar al alma de las ligaduras del cuerpo, o sea del mundo de los sentidos, para que ella, que era de origen divino, pero que, a consecuencia de una culpa anterior a su existencia terrena, había sido atada al cuerpo, libre de la «órbita del devenir», o sea libre de todas las ligaduras terrenas, levantase el vuelo hacia la divinidad y pudiese unirse con ella de nuevo. Aquí está tendido el puente entre la ascética y la antigua mística griega, cuya profunda investigación tenemos que agradecer a Erwin Rohde en su *Psyche.* Tales concepciones nos salen al encuentro por primera vez en las comunidades que tenían el nombre del tracio Orfeo (efectivamente podemos hablar aquí de comunidades), cuyo rastro podemos seguir con seguridad hasta la mitad del siglo VI, si bien sus orígenes ocultos en su totalidad, considerándolos separadamente, se encuentran todavía más remotos; estos orígenes, que alcanzan hasta profundidades inexploradas de la vida afectiva, apenas puede imaginárselos el hombre moderno. La secta órfica, que en tiempo de los Pisistrátidas había tenido su centro principal en Atenas, encontró también en la Magna Grecia y Sicilia un suelo favorable, y por eso, no es casual el que la mención más antigua del famoso «Orfeo» se encuentre en el rapsoda Íbico de Regio. Noticias sorprendentes nos han ofrecido aquellas extrañas láminas de oro que fueron encontradas en las proximidades de la antigua Turios, y más al Sur todavía, en Petelia, en tumbas de los siglos IV y III a. C.; según el texto de los hexámetros que

hay grabados sobre ellas, se deduce que eran entregadas a los muertos «para indicarles el camino y para que fueran reconocidos por las divinidades de la muerte». Pero también en Eleuterna, en Creta, se ha encontrado una inscripción semejante del siglo II a. C. Y aunque desde el siglo IV los cultos órficos fueron degenerando en conciliábulos, han durado, sin embargo, hasta el final de la Antigüedad y todavía han ejercido un influjo importante en los neopitagóricos y neoplatónicos e incluso también en las antiguas representaciones cristianas del más allá y en las del destino del alma humana después de la muerte.

Punto central de la religión órfica lo constituyen las vicisitudes del dios Dioniso, que cuando niño fue destrozado y devorado por los Titanes, de manera que Atenea sólo pudo salvar su corazón y traérselo a Júpiter, quien, después de habérselo comido, engendró con Semele «al nuevo Dioniso». Los Titanes fueron destruidos por el rayo vengativo de Júpiter. De sus cenizas surgió después el género humano. De este modo existe en nosotros, mortales, un elemento dionisíaco y un elemento titánico. Nuestra alma procede del elemento dionisíaco, que debe liberarse en lo posible de su sustancia titánica, y una vez que ha superado el juicio en el Hades y ha pasado por todo el «ciclo de nacimientos», durante el cual se encarnaba en cuerpos de otros seres vivos, vuelve de nuevo a la divinidad, de la que era una parte esencial desprendida que se consumía prisionera en el cuerpo como en una tumba. La meta más clara de la primitiva ascética órfica fue liberarnos en esta vida y, en tanto en cuanto esto fuera posible, de la «carne» y de sus pasiones. La palabra «carne» (σάρξ) procede del lenguaje usual del dualismo órfico y significa el cuerpo humano en oposición al alma; posteriormente esta palabra, trasmitida a través del idioma de los misterios helenísticos, aparece en las expresiones del apóstol San Pablo y, por tanto, en la Iglesia Cristiana.

La ascética ha tenido todavía otra meta, pues una de las doctrinas principales de los órficos es el juicio final de las almas en el Hades, donde a los piadosos se les concede su premio en un banquete sublime y a los impíos se les da el castigo en un pantano, donde tienen que echar agua en una criba y llevar a cabo otros trabajos sin sentido, indefinidamente. Junto al trono de Zeus está la Dike, diosa de la justicia, inflexible vengadora de todo delito. Así, pues, la doctrina de una retribución en el más allá constituye una parte fundamental de la antigua creencia órfica. Para escapar de los terribles castigos en el Hades, los ánimos atemorizados ofrecían a los dioses infernales, sacrificios y plegarias, con lo cual esperaban no sólo expiación de las culpas para los vivientes, sino también para los que ya habían muerto. De esta manera perseguiría también la ascética de los creyentes órficos escapar con la mayor indulgencia posible del juicio final en el Hades.

Una de las características que más llama la atención en esta ascética y que es inaudita en la vida del pueblo griego consiste en la prohibición de comer carne. Uno de los pasajes de las *Leyes* de Platón nos pone este hecho de manifiesto, cuando habla, idealizándolos, de los hombres de la época primitiva: «Ni una vez se atrevieron a probar carne de reses muertas, ni tampoco sacrificaron animales a los dioses, pero sí ofrecían tortas y frutas rociadas con miel y otras dádivas puras como éstas. Se abstenían, pues, de comer carne en la creencia de que esto era una profanación y de manchar de sangre los altares de los dioses. Una *vida órfica,* por consiguiente, la llevaban aquellos hombres, que se alimentaban de lo inanimado y que temían lastimar a lo animado».

La «vida órfica» ha ido tomando lentamente en el curso de su desarrollo político-social algunas ideas éticas de la burguesía griega, aunque no encontramos rastro alguno de ello en los restos conservados de las antiguas poesías órficas. Por otra parte, el Orfismo podía despertar, al admitir una recompensa en el más allá, un sentimiento de responsabilidad en las acciones y omisiones entre sus miembros, y, por consiguiente, una conciencia religiosa.

Si se compara la esencia de la antigua mística órfica con la investigación independiente de los jónicos parecen ambas separadas por una sima infranqueable. Allí donde domina la una es imposible que progrese la otra. Si la religión órfica hubiera conseguido entonces la victoria en el pensamiento y en el sentimiento griego —como ha señalado con exactitud Eduard Meyer— la ventaja hubiera recaído en primer lugar sobre el clero organizado en oráculos y Grecia hubiera sucumbido también a la teocracia. Durante un tiempo pareció como si la Hélade «se volviese de nuevo hacia el Oriente, cuyo resultado había de ser el surgimiento de una cultura religiosa cerrada sin posible evolución posterior». Es cosa clara que con esto se habría sofocado la ciencia auténtica. Aquí radica, y en esto tiene toda la razón Eduard Meyer, «el giro decisivo de la historia griega». Precisamente aquí se muestra la significación universal de la filosofía griega, y, en última instancia, de la ciencia jónica para el desarrollo del pensamiento occidental hasta nuestros días. Pues con la filosofía nacida en Jonia «surge una contracorriente que se abre paso entre los movimientos religiosos y que en círculos cada vez más amplios los va aniquilando y hace posible así el peculiar desarrollo griego». El gran jonio, cuyo mundo intelectual vamos a exponer a continuación, nos dará un testimonio elocuente de la fuerza liberadora de esta filosofía.

CAPÍTULO III

ILUSTRACIÓN Y METAFÍSICA

1. *Jenófanes de Colofón.*

Otro pensador trajo, antes que Pitágoras, el espíritu jonio desde el Este al Oeste. También él fue una personalidad ético-religiosa y también estuvo influido por las investigaciones de Anaximandro, y no se libró tampoco del contacto con aquellas oleadas místicas que resonaron a lo largo de todo el siglo VI en los espíritus de los helenos. Y sin embargo son tan profundas las diferencias entre el fundador del pitagorismo y su compatriota de Colofón, que al primer golpe de vista se percibe que estos dos hombres casi no parecen hijos de la misma época. Incluso la vida pública de Jenófanes es totalmente diferente. Alrededor del año 540, o quizá algunos años antes, «cuando llegaron los medos», teniendo veinticinco años, abandonó su ciudad natal para huir de la dominación extranjera, representada por el persa Harpagón, y buscó una nueva patria en el remoto Occidente. Temporalmente encontró en Zancle (Sicilia), la actual Mesina, un lugar donde permanecer; pero su profesión de rapsoda errante, que le impulsaba a recitar los poemas de Homero en los palacios de los príncipes y en el mercado de la ciudad, y quizá también su propio temperamento, le llevaron de un sitio para otro, de modo que llegó hasta Catania, en la falda del Etna, también al noroeste de la isla, e incluso hasta Malta. Hasta que por fin le atrajo el deseo de tomar parte en la fundación de la colonia fenicia de Elea, en el Asia Menor. Y aquí, en la costa occidental de Lucania, no lejos de Pesto, famosa por su templo, encontró por fin patria definitiva.

Quien con mirada clara y claro espíritu conoce las ciudades y el modo de pensar de muchos hombres, quien ha surcado mares lejanos y ha contemplado costas extrañas, acaba por adquirir una mirada más penetrante y un espíritu más amplio: sus relaciones con las creencias y las costumbres de sus padres cambian imperceptiblemente y llegan a hacerse distintos de aque-

llos compatriotas que dejó en la patria y que no oyeron nunca sonidos extraños y nunca vieron otros pueblos. La profusión de nuevas experiencias nos sugiere comparaciones con la situación de la antigua patria y nos mueve a una consideración crítica de todo aquello que hasta entonces pareció valioso y honorable y que, por consiguiente, no había constituido problema alguno. Y de la misma manera que un número extraordinario de impresiones y observaciones de la naturaleza incita a la reflexión (el agudo Jenófanes deduce de la presencia de conchas tierra adentro, incluso en lo alto de las montañas, lo mismo que de fósiles y de las formas petrificadas de peces aparecidas en las canteras de Siracusa, y en la misma Malta, los rastros de un antiguo mar y se muestra así un auténtico discípulo de la antigua fisiología jónica), así también lo nuevo, que se le presenta en los círculos de la sociedad humana, le despierta un pensamiento independiente; libre del poder de las tradiciones y costumbres, madura más pronto de lo normal y comienza a andar libre y seguro su propio camino. Así este griego de las colonias se encuentra mucho más libre y sin prejuicios ante la vida y el pensamiento que sus compatriotas. La actitud de Jenófanes es el mejor ejemplo de esto; difícilmente hubiese podido subsistir en la madre patria un reformador tan atrevido frente a las creencias y costumbres de sus antepasados.

De otra fuente distinta recibe el pensamiento de Jenófanes impulsos permanentes: al rapsoda errante, que tenía que recitar aquí y allá pasajes de los poemas homéricos, debían de atraerle aquellas circunstancias culturales que se reflejan en el antiguo Epos, que parecen separadas de la actualidad por un abismo y que siempre hacen surgir la comparación entre el entonces y el ahora. La vida pública y la profesión de este hombre forman, pues, los cimientos para la nueva concepción del mundo que tenía que desarrollarse en él tras largos años de peregrinación y enseñanza.

Jenófanes iba a hacer época en un doble aspecto dentro de la historia del pensamiento griego. Su sentimiento se rebela enérgicamente contra la exagerada estimación de los atletas griegos frecuente entonces (Fr. 2) —mas no son los músculos y los huesos de los vencedores olímpicos, que el pueblo admira absorto, sino la sabiduría y la justicia quienes aseguran la buena marcha de la ciudad—; así, escandaliza a su limpia sensibilidad moral el mundo de los dioses que crearon los poetas de tiempos pasados. «Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses aquello que entre los hombres ha sido siempre motivo de escándalo y vergüenza: robo, adulterio y mutuo engaño.» En este pasaje encontramos por primera vez una apasionada reacción contra el mundo ingenuo y superficial del Epos homérico. Pero tampoco quiere saber nada de los oscuros mitos de Cronos y Urano, con los que lucha el ensimismado espíritu de Hesíodo; también rechaza las fábulas de gigantes y centauros como «leyendas de tiempos pasados». Pero no se contenta con

esto. Fustiga con implacable consecuencia todo género de concepción antropomórfica de la divinidad, burlándose de ella. «Si las vacas, los caballos y los leones tuviesen manos y pudiesen pintar y realizar obras como los hombres, entonces los caballos crearían dioses con figura de caballo, y las vacas con figura de vaca.» De esta manera hacen «los etíopes a sus dioses negros y chatos, y los tracios los representan con ojos azules y pelirrojos». Tan osados pensamientos debieron parecer inauditos, pues nadie hasta entonces había atacado tan en su raíz y con tan despiadada mordacidad la creencia antropomórfica en la divinidad. Por primera vez aparece en la historia del pensamiento el reconocimiento claro de la verdad: «Como el hombre, así su dios».

La posición de Jenófanes frente a la creencia en una divinidad antropomórfica, que le presenta como un precursor de la «Ilustración», que viene de los jonios, ha obrado con carácter permanente en la historia de la idea que los griegos tenían de la divinidad, y sin embargo, todo esto no es más que una faceta en el pensamiento del gran Jenófanes. El problema fundamental de los milesios fue la pregunta sobre el cómo y el qué de la sustancia fundamental de las cosas. Dos exigencias les habían bastado: la esencia de la sustancia fundamental debía de esclarecer el múltiple cambio en la sucesión de los fenómenos y de permanecer también inmutable en el incesante torrente del devenir. Mientras el pensamiento de los milesios se inclinaba preferentemente hacia el problema del cambio de las cosas y de su origen, el espíritu de Jenófanes apuntaba más bien hacia la otra vertiente del ἀρχή, hacia aquello que perduraba por debajo de todo nacer y perecer, hacia la sustancia fundamental de las cosas, siempre idéntica a sí misma. Por eso no pudo ocurrírsele la idea de buscar esta sustancia fundamental en uno de los elementos visibles. Su pensamiento filosófico tiene una marcada tendencia metafísica. No cabe duda que sobre esto ha influido la dirección marcada por la filosofía de Anaximandro. La poderosa fuerza con que se nos hace consciente la unidad de todo ser; la íntima, casi mística vivencia de este conocimiento, que se eleva desde la raíz misma de nuestro sentir, había sido la razón más profunda para el surgimiento de la filosofía jónica; precisamente por este lado había experimentado Jenófanes un fuerte impulso, bajo la influencia de la doctrina de Anaximandro sobre el Infinito. Pero en ninguno de sus predecesores o seguidores llegó a expresarse de modo tan entusiasta la conciencia de esta unidad cósmica. Este hombre fue, pues, pensador y poeta al mismo tiempo. A menudo suena su lenguaje como el de un vidente poseso.

La naturaleza, como un todo, es lo que le hizo patente esta poderosa unidad. La bóveda celeste parece que fue la que, en su orden y majestad eternos, le trajo a la conciencia la unidad de todo ser. «Hacia cualquier parte donde yo dirigía mi espíritu, se abría hacia una naturaleza siempre

la misma. El Todo, en su eterno ser, inestable en todas partes, convergía en una única y homogénea naturaleza»; así hace hablar a Jenófanes un poeta tardío, Timón de Fliunte, quien conoció con exactitud su obra, desgraciadamente perdida para nosotros. Este Todo es eterno: no ha tenido principio y, por consiguiente, es imperecedero. Del mismo modo que no ha tenido principio, así tampoco (concebido como totalidad) está sujeto al cambio.

Este Uno es, según explica Jenófanes, la divinidad —como dice Aristóteles—, «dirigiendo su mirada hacia el Universo entero». Esta divinidad es la más poderosa de todo, pues tan contradictorio es a la esencia divina tener por encima de sí un dueño, como necesitar de un subordinado. La divinidad es soberana y al par carece de necesidades. Está descartado también que varios dioses puedan coexistir, pues es evidente que un único poder rige el mundo. Este poder no tiene límites de ninguna clase. Es todopoderoso. No puede darse más que esta única divinidad, que es «en todo la misma» y que tiene siempre las mismas funciones. Qué es lo que Jenófanes pensó con la expresión «en todo la misma», resultó confuso incluso para los antiguos; sin embargo, parece que la concepción de Teofrasto acertó al afirmar que Jenófanes se refería a la divinidad, organizada de la misma manera en todas sus partes, es decir, que es capaz de percepción y de pensamiento. Jenófanes afirma en uno de los versos que se nos han conservado, al hablar de la divinidad: «la divinidad ve enteramente, piensa enteramente, oye enteramente». Dios «no se parece ni en la figura ni en el pensamiento a los mortales». Si podemos sacar conclusiones de la parodia de Timón, vemos que el poeta filósofo, a quien todo parecía poco para acentuar la superioridad y sublimidad de Dios, había llegado a decir que era «más espiritual que el espíritu». En todo caso está muy bien caracterizada aquí la tendencia fundamental de la teología de Jenófanes. Dios mismo permanece siempre inmutable en un majestuoso reposo.

«Siempre permanece en el mismo lugar, inmóvil, y no es propio de él moverse de un sitio a otro, porque sin esfuerzo dirige el Todo con la fuerza de su espíritu.»

De esto se deduce que la discusión de los modernos sobre si Jenófanes fue panteísta o el primer monoteísta, carece totalmente de sentido, pues él acentúa tan expresamente la unicidad de la esencia divina, sólo en oposición al politeísmo popular. Su concepción de la divinidad presenta por lo demás unos rasgos panteístas tan marcados, que, de poder aplicar sobre las concepciones de los filósofos presocráticos conceptos de la moderna filosofía, se le debería llamar panteísta; si bien no podemos pasar por alto el hecho de que esta divinidad posee al par propiedades que, consideradas independientemente, pueden despertar la idea de un dios personal. Los conceptos «panteísmo» y «monoteísmo» estaban indiferenciados todavía en el pensamiento de Jenófanes y en el de toda su época. Puesto que él identifica-

ba el Uno con la divinidad, sus concepciones se han expresado en el lenguaje de la filosofía moderna, si bien con las limitaciones señaladas anteriormente.

Jenófanes de Colofón es el pensador griego que, por su crítica aniquiladora de la religión antropomórfica y por su genial concepción de la divinidad como un todo único, ha abierto, en verdad, el camino para el conocimiento de la existencia metafísica de Dios. Las grandes ideas del más antiguo filósofo de la religión debían de tener una amplia resonancia para el hombre de Occidente hasta en plena Era Cristiana.

Pero, por sublime que sea esta concepción de Dios, no puede sin embargo pasarse por alto que entre la metafísica y la física de Jenófanes falta una continuidad orgánica, de tal manera que, no sin razón, se han querido atribuir estos dos campos de su pensamiento a dos distintos períodos de su vida. Jenófanes equipara el ἀρχή a la divinidad; esta divinidad no es sólo increada, sino también inmóvil e inmutable (ἀπαθής y ἀμετάβλητος, según Teofrasto). ¿Cómo origina, pues, esta divinidad el suceder del mundo —ya que este suceder en el mundo sensible no puede negarlo ni el mismo Jenófanes— permaneciendo siempre en una majestuosa quietud? Parece que Jenófanes, en su entusiasta concepción de la divinidad, olvidó que este ἀρχή no valía para la explicación del mundo. Y, sin embargo, precisamente por el hecho de que acentuó tan fuertemente uno de los aspectos esenciales de la sustancia fundamental, habría de ejercer en el futuro un extraordinario influjo: precisamente por esto también llegó a ser el precursor de la filosofía eleática.

2. *Heráclito de Éfeso.*

En la historia de la filosofía no solamente tiene importancia decisiva la simpatía o el parentesco espiritual de algunos pensadores con sus predecesores, sino también la oposición en que se encuentran frente a un sistema establecido. Así es apenas imaginable que la posición de Jenófanes ante el concepto de ἀρχή hubiese bastado por sí sola para dar a su gran seguidor Parménides el impulso suficiente que le llevara a iniciar la filosofía eleática, si no le hubiese empujado también a una decidida oposición la concepción de Heráclito sobre el flujo incesante de todas las cosas. Sólo como oposición frente a la doctrina del efesio puede comprenderse del todo la ontología de Parménides. De aquí nace la necesidad de considerar en primer lugar las concepciones de Heráclito.

Este pensador, que iba a ser el antípoda de la concepción del mundo iniciada por Jenófanes, es, psicológicamente considerado, una de las más interesantes personalidades de toda la cultura griega. Una figura de contor-

nos tan precisos que muchas de sus frases quedan indeleblemente en la memoria, sobre todo si se las puede leer en su idioma original. Ya su estilo manifiesta una individualidad extraordinaria. Su modo de expresarse, tajante, parco en palabras, pero sin embargo lleno de fuerza y rico de contenido, tiene algo de lapidario. A esto se añade su tono profético y solemne, sus expresiones que a veces parecen místicas, su riqueza en imágenes grandiosas y atrevidas, sus sugestivas comparaciones; pues este poderoso espíritu, en el que se oculta un fondo de poeta, no piensa todavía en conceptos abstractos, sino en grandes y concretas concepciones que nos impresionan como imágenes plásticamente representadas. De peculiar encanto es la orgullosa subjetividad de este autócrata; con qué fuerza y atrevimiento escribe al principio de su obra su Yo (ἐγώ), frente a los otros hombres. La época de Heráclito es la de las grandes individualidades de la cultura griega, es la época de las guerras persas, en las que el genio de Temístocles se convirtió en el salvador del mundo helénico frente a la esclavitud asiática. Las palabras del efesio son a menudo sarcásticas, llenas de mordaz acritud. Sus sarcasmos son un síntoma de la profunda amargura de este «real solitario del espíritu», cuya fuerza no encontró campo alguno de actuación en la democracia de su padre. Una pasión ardiente, a menudo retenida, emana de las sentencias del gran efesio, llenas de invectivas cortantes, que en cada oración y en cada palabra llevan la marca de una imponente personalidad.

La filosofía de Heráclito no es solamente el resultado de una inteligencia extraordinariamente aguda, sino que expresa más bien las inspiraciones geniales que se fraguaban en lo más profundo de su alma. La sabiduría del áspero efesio nace de las experiencias más íntimas de su ser. De ahí el estilo intuitivo de su pensamiento, la forma puramente dogmática de su filosofía, el carácter típicamente aforístico de su obra que corresponde al modo de escribir de los profetas. Su pensar mismo es aforístico. Su libro careció sin duda de disposición sistemática o de discurso continuo. Tal como se le ocurrían los pensamientos, así los iba escribiendo, a veces de manera entrecortada, sin preocuparse de si había una conexión con lo que precedía. Por eso Diels, lo mismo que en los otros presocráticos, a menos que un testimonio externo o una evidencia íntima obligara a apartarse de ello, ha ordenado los fragmentos, en contraste a como los ordenó Bywater, conforme a un principio externo pero práctico: nos los presenta agrupados según los autores que nos los conservaron; ordenados éstos alfabéticamente. De esta manera mantiene el derecho de transmisión dentro de cada autor, «que es muy importante para juzgar estos fragmentos y su forma literaria. Según es costumbre en las antiguas antologías, que presentan, uno tras otro, pasajes que en el original están muy próximos, se conserva así mejor el contexto original, que por medio de una ordenación escogida caprichosamente». Por

otra parte ha acentuado Diels con razón que aunque se desista de reconstruir el orden originario de las ideas Heráclito (lo mismo que de cualquier otro filósofo antiguo), sin embargo es muy posible reconstruir la íntima concatenación lógica de sus concepciones, que «son totalmente independientes de la composición literaria».

Pero el proceder de Diels en su ordenación de los fragmentos, y especialmente su principio de presentar los autores de las fuentes en una ordenación alfabética, ofrece serios problemas, que ya Burnet expresó exactamente (132, a, 5). Porque queda patente que, en determinados casos, fragmentos que por su contenido son totalmente diversos, quedan uno detrás de otro; esto se puede aclarar con un ejemplo muy representativo. Así, como consecuencia de esta ordenación de Diels, que se sigue en otros filósofos presocráticos, nos encontramos con que el fragmento 125 de Demócrito trata de la relación que hay entre el conocimiento racional y el conocimiento sensible, mientras que el fragmento 126 trata de los movimientos ondulatorios del gusano de seda, cosas que, por cierto, no tienen demasiado que ver una con otra.

Por eso investigadores más modernos han abandonado este principio de Diels y han procedido a ordenar los fragmentos desde puntos de vista totalmente objetivos.

La época de Heráclito puede determinarse porque Parménides le tiene en cuenta y porque ya Epicarmo, alrededor del año 470, hace alusión a sus doctrinas. Diels sitúa con gran verosimilitud la composición de su obra en el año 490 poco más o menos. Heráclito procedía de una estirpe real, de los Codridas de Éfeso; sin embargo, abdicó en su hermano más joven la dignidad real, que ya no tenía sentido dado el desarrollo de la democracia, y se retiró, asqueado del trajín de las calles y mercados, de la vida de su ciudad, refugiándose en la soledad de la naturaleza grandiosa de su patria. Allí se le hicieron patentes las eternas verdades que hoy nosotros llamamos su filosofía.

A) LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO DE HERÁCLITO.

Todavía más que Jenófanes se encuentra Heráclito en abierta oposición a la religión popular, sobre todo a sus imágenes antropomórficas y al mundo de los dioses homéricos. Pero también la religión dionisíaca, con su simbolismo y sus orgías, le parece tan poco respetable como la «catártica», que todavía se practicaba en muchos lugares. Heráclito se encuentra extraño ante la conciencia popular de su nación, no sólo en sentido religioso. Como todos los pensadores originales, posee una naturaleza extraordinariamente crítica, cuyas manifestaciones satíricas no respetan ni a sus mismos predecesores. Los logros de los físicos jonios que le precedieron y de los que aún

eran coetáneos suyos, no fueron considerados por Heráclito, porque su pensamiento está completamente encauzado hacia lo metafísico. Dos de los resultados fundamentales de su pensamiento coinciden con Jenófanes: la total superación del politeísmo antropomórfico y el profundo convencimiento de la unidad de todo ente. Aquí se muestra, al mismo tiempo, la relación de su filosofía con la de Anaximandro y, por otro lado, con la mística órfica. «De todo brota Uno y de Uno todo», dice el fragmento 10. «Es propio del sabio reconocer que todo es Uno».

Sin embargo, Heráclito se encuentra en clara oposición con Jenófanes. Éste había identificado el ἀρχή, el Uno, con la divinidad, libre de todo cambio y permaneciendo siempre en reposo majestuoso; Heráclito, por el contrario, no ve en el mundo nada permanente. Más bien le parece que el cambio continuo de todas las cosas es lo verdaderamente esencial y característico: «Todo fluye, nada permanece», «No puedes bañarte dos veces en el mismo río, pues siempre un agua distinta fluye en torno a ti». En ninguna parte del mundo hay un ser permanente. Donde nuestros sentidos nos presentan engañosamente algo que parece permanecer, tiene lugar este engaño porque durante un tiempo pierde la sustancia de las cosas, lo mismo que le llega por otros caminos. De este flujo de todas las cosas tampoco está excluido el hombre, ni su cuerpo, ni su alma.

Esta corriente incesante del devenir que siempre está en acción tiene como consecuencia el que percibamos cualidades contrarias en una misma cosa. «Lo frío se hace caliente, lo caliente frío, lo húmedo seco, lo seco húmedo». A cualquier parte que dirijamos nuestros ojos, podemos descubrir el paso de unos contrarios a otros, un eterno vencer y ser vencido. Pues todo el suceder en el mundo es una lucha de fuerzas contrapuestas. «La guerra es el padre de todas las cosas, el rey de todo; a unos los hace dioses, a otros hombres, a unos esclavos, a otros libres». Quien, como Homero, desea que desaparezca la lucha del mundo, niega el principio de toda vida. Esta coexistencia de contrarios la descubre Heráclito en todas partes, tanto en el macrocosmos como en el microcosmos. Pero esta lucha es la palanca que lo eleva todo; de la misma manera que no es posible la vida sin lucha, tampoco sería posible en el mundo la armonía sin sus mil modos de oposición. Lo mismo que brota de tonos de distinta altura y gravedad la armonía musical, y de los principios opuestos de lo femenino y lo masculino la suprema unidad del matrimonio, así se une siempre en el devenir universal lo opuesto, aunque los hombres no puedan comprender que lo que varía está de acuerdo consigo mismo, como la armonía opuesta del arco y de la lira. «La armonía oculta es más fuerte que la manifiesta».

Así se le hace patente al pensador una profunda razón en la aparente confusión sin sentido de disonancias, y en la armonía de todo devenir condicionada por opuestos. A la razón la llama el griego «Logos» (propia-

mente: la palabra llena de razón, o sea la palabra en cuanto que encierra en sí un contenido razonable). Puesto que la razón del hombre se manifiesta por primera vez, y en oposición al animal, en el lenguaje, en la palabra hablada llena de significado, el «Logos» significa también la razón en sí, y, a menudo, es difícil o imposible traducirla. Heráclito entiende por Logos la razón universal que se hace patente, al que mira con profundidad, en todo devenir. El Logos es eterno y «todo sucede conforme a este Logos», aunque el vulgo no lo sospeche. Este Logos, que domina en todo, tanto en el cambio de los elementos como en el rayo, en los instintos de los animales como en el alma humana, es la ley universal. Heráclito expresa esta concepción fundamental de su filosofía en una serie de sugestivas imágenes. «El sol no sobrepasará sus medidas; si lo hace, las Erinias, servidoras de la justicia, lo descubrirán». Se nos aparece, pues, claro en Heráclito, que se mantiene en este punto dentro de la orientación marcada por Anaximandro, el reconocimiento de esta ley, que rige, dentro de los límites de la naturaleza, todo devenir. Ya sea que llame a esta ley universal φύσις (naturaleza) o Zeus o inteligencia (γνώμη) «que dirige todo por medio de todo», siempre se refiere a lo mismo. A veces usa también la expresión «lo sabio» (τὸ σοφόν), puesto que la palabra Logos no le es suficiente para caracterizar este principio universal. Este «sabio» o Logos lo identifica con la divinidad. Pero mientras Jenófanes, que en la espiritualización del concepto de divinidad había dado ya los primeros pasos decisivos, sin embargo, no estaba todavía libre de la concepción personal de esta divinidad, es Heráclito quien capta el pensamiento verdaderamente decisivo: él reconoce con plena claridad la total trascendencia de Dios y saca atrevidamente las consecuencias. «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, satisfacción y hambre, toma formas variadas como el fuego, y cuando se mezcla con aromas se le llama según el perfume de cada una de ellas». El Cosmos, en su eterno nacer y morir, es, pues, «una cobertura viviente de la divinidad», como dice Goethe, que tan a menudo se expresa en el *Werther* al estilo de Heráclito. Pero Heráclito da todavía un paso más; lleva hasta el final la idea de la trascendencia de Dios. «Lo sabio está separado de todo», dice Heráclito; lo cual, trasladado al lenguaje de la filosofía moderna, quiere decir: Dios es absoluto. «Para Dios todo es bello, bueno y justo; sólo los hombres tienen unas cosas por justas, otras por injustas». La divinidad está más allá del bien y del mal, que son únicamente distinciones humanas. En este punto el pensamiento de Heráclito alcanza su cima más alta.

La doctrina del Logos de Heráclito es el panteísmo más sublime y consecuente que ha producido el pensamiento griego. Pero, sin embargo, en él no se ha llevado a cabo la distinción conceptual entre lo personal y lo impersonal en la esencia de Dios. Esto da lugar a serias dificultades. Conforme a los fragmentos que hemos citado, tenemos que concebir la divinidad de

una manera impersonal, como Heráclito la caracteriza al llamarla «lo sabio». Pero, ¿debe concebirse sin conciencia de sí mismo este Logos, esta razón universal, a la que él repetidas veces llama «Dios», «Inteligencia», que todo lo dirige a través de todo? Pero, por otro lado, este Logos es el resultado de la relación entre la divinidad y el fuego originario o elemento eternamente vivo, que debe concebirse de una manera totalmente impersonal. Tales problemas como el de la distinción de lo personal y lo impersonal en el concepto de Dios no caen dentro de la órbita intelectual de Heráclito ni de la mayoría de los pensadores antiguos, si bien es inequívoco que la filosofía de Heráclito apunta hacia una concepción totalmente impersonal de la divinidad.

Por sublimes que sean estas ideas de Heráclito sobre el Logos, sin embargo, no hace más que mostrársenos en ellas como hijo de su tiempo o sea dentro de esta esfera intelectual que es base de la ciencia griega en su primer período. También Heráclito puede representarse, como se lo propone, la acción del Logos aisladamente en el suceder universal, y esto sólo lo piensa en relación con un sustrato material que él considera como portador —el ἀρχή, para hablar doxográficamente— del suceder mismo. Este sustrato que se le presenta idéntico al principio que lo domina es el fuego. Precisamente, el fuego, que durante toda la Antigüedad y Edad Media fue tenido por una materia, debió de aparecérsele, por su incesante movimiento y cambio, como el soporte especialmente apropiado de la transformación continua. «Todas las cosas son un cambio del fuego, y el fuego un cambio de todas las cosas; como el oro se cambia por mercancías, y las mercancías por oro». «Sin embargo, este mundo, el mismo para todos, no lo ha creado ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será un fuego eternamente vivo, que se enciende y se apaga conforme a una determinada medida». El fuego es concebido, por consiguiente, como una sustancia dotada de razón, como una fuerza directora, y, por tanto, como una causa originaria de la formación del mundo. La visión del mundo de Heráclito es también un monismo panteísta.

Para que podamos representarnos en sus detalles este proceso de la formación del mundo desde el fuego originario, desarrolla Heráclito una física bastante primitiva, pero, sin embargo, totalmente consecuente. «Las transformaciones del fuego son: primero, mar; la mitad del mar es tierra, y la otra mitad un hálito ardiente. Una parte del mar se evapora, y de estas evaporaciones, claras y secas, vuelve a encenderse de nuevo el fuego, y otra parte, por desecación, se convierte en tierra, en cielo, y en todo lo que éste abarca». Pero, cómo se imaginaba Heráclito en sus detalles la formación del mundo, nos es desconocido. Muy ingenua y parecida a la de Jenófanes, a quien seguramente sigue, es su idea de las estrellas, especialmente del sol y la luna: éstos son unas esferas huecas, en las que diariamente se

congregan los vapores claros y secos del mar, que vuelven a apagarse por la noche, a consecuencia de que prevalece la humedad. A este desarrollo, por cuya causa se origina del fuego agua, según un proceso determinado, y de ésta, gradualmente, el resto del mundo, llama Heráclito el «camino hacia abajo», mientras que al movimiento inverso, por el cual el agua y la tierra, a través de una serie de estadios intermedios, vuelven a convertirse de nuevo en fuego, lo llama el «camino hacia arriba». Este proceso evolutivo, regido por una determinada ley, puede imaginarse muy bien como un proceso continuo, en el cual las tres formas fundamentales del fuego —pues probablemente Heráclito no conoce el aire como cuarta forma de este proceso— se contrapesan continuamente: tanta agua como se convierte en fuego, se convierte de fuego a su vez en agua, etc., pues, según la física de Heráclito, no era preciso que a la larga hubiese una preponderancia de una de las tres formas del fuego. Si a pesar de todo acepta esta posibilidad, ello es debido al influjo de los milesios, que por su parte ya habían admitido determinados períodos cósmicos. En todo caso, Heráclito enseña que de la misma manera que han ido surgiendo lentamente del fuego conforme a una ley fija las cosas de este mundo, de la misma manera, después de un determinado tiempo, surge necesariamente una lucha de contrarios, en la que poco a poco va venciendo el fuego y que acaba con un regreso de todas las cosas a la sustancia fundamental.

En este gradual nacer y perecer del mundo, en su surgir y en su transformación futura en fuego, en este ritmo regular del suceder, se manifiesta el Logos. En determinados períodos tiene lugar una alternativa formación y destrucción del mundo. Para la divinidad, un año es tanto como un día, una generación es tanto como un año, así como un año cósmico consta para la divinidad de 360 veces 30 años humanos, o sea, 10.800 años. En el momento en que este año cósmico ha transcurrido, o sea, cuando todo ha vuelto al fuego original, por un momento queda suspendida toda diferencia entre Dios y mundo. Entonces comienza, a consecuencia de la naturaleza eternamente viva del fuego, un nuevo devenir del mundo. Esta doctrina de una futura conflagración del Cosmos, que se repetirá al final de cada año cósmico, iba a resurgir después en la doctrina estoica de la «ekpyrosis».

En esta cosmología, junto a la total originalidad de su autor, se muestra, sin embargo, un influjo decisivo de los milesios, concretamente de Anaximandro. Ya éste no conocía un momento temporal para el principio del mundo, sino una serie infinita de mundos que se sucedían. Y de la misma manera que, según su opinión, todas las cosas volverán a lo «Infinito», según la ley, así también volverán, según la doctrina de Heráclito, todas las cosas al fuego original, sólo que en éste no se puede hablar de una penitencia por una injusticia cometida.

B) EL HOMBRE.

El pensamiento del efesio no trata sólo del macrocosmos. Precisamente es Heráclito quien ha descubierto al hombre, y no sólo desde el punto de vista fisiológico, como objeto de investigación. «Los límites del alma no podrías encontrarlos aunque anduvieses todos los caminos, tan profunda es su esencia» (Fr. 45). «Me estudio a mí mismo» (Fr. 101). Tales manifestaciones pueden mostrar que en las profundidades de la propia alma, a menudo agitada tumultuosamente, se le manifestaron los secretos de la psique humana. «Todos los hombres tienen capacidad para conocerse a sí mismos y para tener inteligencia», dice en otra ocasión (Fr. 116). De aquí nace el problema de la relación del hombre con el Logos, con la razón universal. Como Heráclito había imaginado que ésta estaba encarnada en una sustancia sensible, a saber, el fuego, así sostiene también que la razón individual que habita en el hombre, es una sustancia corpórea, más o menos ígnea, que, como todas las cosas de este mundo, está implicada en este ciclo del nacer y perecer. Como en el nacimiento del hombre se incorpora esta razón al cuerpo y es oscurecida en él, y se somete al agua y a la tierra, así llega un momento en el futuro en el que predomina lo húmedo o lo ígneo. Entonces llega la muerte, que entre el vulgo tiene lugar por el triunfo de lo húmedo y, entre los sabios, por el fuego. «Nosotros vivimos la muerte de las almas y ellas viven nuestra muerte» (Fr. 77). Comienza, pues, con la muerte corporal una nueva vida para las almas. Entonces las almas de los sabios, en los que ya predominaba el fuego en su existencia terrena, se convierten en «guardianes» de vivos y muertos, mientras que las del vulgo, al extinguirse el fuego, desaparecen para siempre. Sin embargo, el alma de los sabios perdura solamente hasta esas épocas en las que un fuego, que periódicamente se repite, consume al mundo. Este pensamiento de una inmortalidad individual, si bien limitada, no se sigue de la doctrina de Heráclito. Sobre esta teoría ha influido sin duda la creencia popular, de la que es testigo también la poesía de Hesíodo cuando nos habla de las edades del mundo, y todavía más la creencia en los misterios. Pues Heráclito se imagina todavía el alma humana desde un punto de vista muy materialista. «Es muerte para las almas el convertirse en agua, y muerte para el agua el convertirse en tierra, pero el agua viene de la tierra y del agua el alma», dice el fragmento 36. Pues el alma humana renace siempre de la evaporación de lo húmedo en el cuerpo y en el aire que lo rodea. Tiene lugar, pues, durante esta vida, un continuo intercambio de partículas ígneas del alma con las del agua y de la tierra. La muerte ocurre cuando el fuego del alma, que continuamente se desprende de ella, no es sustituido suficientemente por el que a ella llega. En íntima conexión con su psicología, Heráclito hizo un notable intento de teoría del conocimiento, si bien de un materialismo bastante ingenuo;

sin embargo, la explicación de los detalles que componen esta teoría, de la que sólo hay noticias por un informador tardío (Sexto Empírico, P. D., 12 A 16), no está suficientemente garantizada. Por el contrario, sus propias manifestaciones muestran de una manera inequívoca cuál es su posición ante el problema del conocimiento.

Lo mismo que Alcmeón, Heráclito tiene conciencia de la limitación del conocimiento humano. «Hasta el mejor no conoce ni conserva en su mente más que puras apariencias» (Fr. 28). «Son juegos de niños las opiniones humanas». Pues «la esencia del hombre no implica la inteligencia, solamente la esencia divina la implica». Tales opiniones no son contradictorias con la doctrina del Logos. El Logos es oscurecido, sin embargo, muchas veces por su unión con el cuerpo humano, siempre sujeto a cambios. También desde otro punto de vista es movido Heráclito a aceptar la limitación del conocimiento humano y de sus juicios. Si atendemos a sus expresiones: «Los asnos prefieren la paja al oro» (Fr. 9), o «El agua del mar es la más pura y la más impura; para los peces, es potable y beneficiosa; para los hombres, funesta» (Fr. 61), o «Comparado con la divinidad el más sabio de los hombres, parece un mono, en sabiduría, en belleza y en todas las demás virtudes» (Fr. 83), llegamos a la conclusión de que el efesio opina que todos nuestros juicios tienen solamente validez relativa. Para la moral, por cierto, Heráclito ha sacado esta conclusión desde un punto de vista puramente teorético —en comparación con la divinidad—.

Que un pensador que descubrió lo que podríamos llamar órbita espiritual del hombre como objeto de investigación científica, haya mirado con extraordinaria agudeza y profundidad en su íntima esencia antes de trazar las líneas directrices del hacer humano, nos lo muestran ya sus famosos aforismos de validez eterna: «La costumbre es un dios para el hombre» (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων) (Fr. 119), o sea, que la individualidad del hombre está condicionada a su destino. Así también cuando dice: «Es duro combatir con los deseos del propio corazón, pues todo lo que quiere obtener, lo consigue a costa del alma» (Fr. 85), «porque por esto el fuego divino, en tanto queda disminuido en cuanto regala al cuerpo» (Diels). En este pasaje la palabra corazón (θυμός) quiere decir el apetito sensible (ἐπιθυμία). Por desgracia no sabemos si tales ideas estaban conectadas en un contexto más amplio. De tanto mayor interés es, por consiguiente, aunque sólo se hayan conservado algunas frases inconexas, su fundamentación de una ética cuya conexión íntima con el resto de su filosofía es muy clara. Puesto que el Logos es común a todos los hombres, «hay que seguir a este algo común». Por lo tanto, sobre la base de la naturaleza espiritual del hombre surge la armonía de su obrar con la razón universal, con el Logos en cuanto norma de vida; pensamiento que, por cierto, iba a adquirir un gran relieve en el desarrollo posterior de la ética griega. Para poder seguir el Logos divi-

no, conviene poseer antes la inteligencia adecuada para ello. «Sólo en una cosa radica la sabiduría, en conocer el pensamiento por el cual todas las cosas son dirigidas por todas las cosas» (Fr. 41). «Tener sana inteligencia es la máxima perfección, y la sabiduría consiste en decir la verdad y obrar conforme a la Naturaleza, obedeciéndola» (Fr. 112). (La palabra «Physis», que Heráclito usa por primera vez en el sentido de la Naturaleza en su totalidad, es otra manera de llamar aquí al Logos). La mayoría de los hombres viven «como si tuvieran una inteligencia propia» (Fr. 2). «De las cosas divinas se apartan la mayoría de los juicios humanos, pues parecen increíbles». «A la Naturaleza le gusta esconderse» (Fr. 123). Así aparece para la mayoría de los hombres «el curso del mundo como el juego de un niño», o incluso el Cosmos «como un montón de basura dispersado al azar» (Fr. 124).

Sobre la ética de Heráclito dan testimonio pocas pero significativas opiniones, que están totalmente en consonancia con sus tesis fundamentales. «La vanidad hay que extinguirla antes que la pasión»; pues precisamente la «Hybris» es la que se rebela contra la ley y el orden, y por consiguiente también contra la subordinación a la ley universal.

Es importante también la posición de Heráclito ante la sensualidad. Parece que para él es algo despreciable, pues por ella se distancia el hombre del Logos. Ya el alma de los borrachos, que tienen que ser conducidos por un niño, es húmeda (Fr. 117), mientras que «el alma seca es la más sabia y mejor» (Fr. 118), o sea aquella que no está manchada por la entrega desordenada a los placeres del cuerpo.

Lo mismo que para el individuo, también para la comunidad de los hombres tiene una importancia decisiva la razón universal. «Todas las leyes humanas se alimentan de la sola ley divina» (Fr. 114), porque ella es lo común a todos. Por la ley hay que luchar, por consiguiente, como por una fortaleza, pues en ella se encarna la razón de la ciudad. Aquí aparece ya un pensamiento fundamental de la filosofía política posterior.

* * *

Heráclito es el primer pensador griego cuya concepción del mundo se nos presenta con bastante claridad tanto en sus rasgos fundamentales como en su relación íntima. Heráclito es un pensador de gran fuerza creadora, de singular osadía y de asombrosa lógica. La metafísica, la cosmología, la teoría del conocimiento y la ética brotan en él de una misma raíz común: de su concepción del Logos. Con esto se condiciona también el carácter intelectualista de su ética, que por cierto en mayor o menor grado es una peculiaridad de toda la ética griega, en tanto que esté fundada de una manera científica.

La resonancia histórica de las ideas del efesio ha sido importantísima. En la Antigüedad sirvió de base sobre todo a la concepción del mundo que tuvo la Stoa. Pero además su influjo ha llegado hasta la actualidad, porque contiene ideas perdurables. Pensemos únicamente en la influencia ejercida sobre Goethe, Hegel y, ante todo, sobre Nietzsche.

Capítulo IV

LA OPOSICIÓN METAFÍSICA: LOS ELEATAS

1. *Parménides.*

Testigo de la estrecha relación entre la cultura griega del Este y el Oeste, y al par de la intensidad de la vida espiritual de Grecia en la época de las guerras persas, es el hecho de que pocos años después de haber trazado el pensador de Éfeso el profundo surco de su investigación en las costas de Jonia, en una colonia jónica de la Magna Grecia, otro filósofo importante, Parménides de Elea, atacó violentamente la idea fundamental de Heráclito. A consecuencia de este empuje, llevado a cabo con todo ímpetu, se abre violentamente la profunda contradicción metafísica que dormitaba como en embrión en la esencia del ἀρχή de los milesios.

Parménides «florece», según tradición, en la 69 Olimpíada (504-501 a. C.); tenía que haber nacido, pues, alrededor del año 540. En la historia de la ciencia griega se encuentra situado entre Heráclito y Empédocles. Este último presupone la ontología de Parménides, y el que Parménides, a su vez, combata la doctrina de Heráclito, se deduce del fragmento 6 de su poema: «Es necesario decir y pensar que (solamente) el ente es, pues es posible que sea; el no-ente, por el contrario, no es posible; por consiguiente su existencia es imposible. Te ruego que consideres esto: te prevengo, en primer lugar, frente a este camino de la investigación; pero también frente a aquel por el cual van errantes los mortales que nada saben, como si tuviesen dos inteligencias, pues la incapacidad es la que conduce en su pecho sus pensamientos vacilantes. Se agitan de un lado para otro, sordos y ciegos y al mismo tiempo desorientados; multitudes sin juicio para los que es lo mismo y no es lo mismo el ser y el no ser, y para los cuales en todas las cosas existe un camino inverso». El segundo camino, ante el cual nos previene Parménides con este pasaje, es el de Heráclito indudablemente, quien afirmaba que existían oposiciones en las mismas cosas (por ejemplo, en el fragmento 49 a: «Nosotros somos y no somos»). Con el «mo-

vimiento inverso» (παλίντροπος κέλευθος, propiamente «el camino de vuelta»), al final de este fragmento, se refiere sin duda Parménides a la παλίντροπος ἁρμονίη de Heráclito.

La publicación de su obra la situó Diels, con bastante verosimilitud, alrededor de 480 a. C., puesto que Epicarmo (Fr. 1 Diels) hace referencia a su doctrina, lo más tarde alrededor del año 470. En la vida política de su ciudad natal tuvo Parménides papel durante algún tiempo; sus conciudadanos debieron de haberse defendido durante muchos decenios de los Arcontes basándose en las leyes promulgadas por él. En compañía de su discípulo Zenón visitó, ya anciano, Atenas y allí ejerció un fuerte influjo en determinados círculos por su interesante personalidad; esto, al menos, se puede considerar como el núcleo histórico de la exposición platónica (*Teeteto,* 183 e; *Parménides,* 127 a; *Sofista,* 217 c). Nos ha quedado testimonio veraz de relaciones personales con algunos pitagóricos (Amenias) de su patria, en la Magna Grecia. Mientras Heráclito, en el estilo sublime de los videntes, si bien en prosa jónica, había ocultado más que manifestado su sabiduría en frases inconexas, crea Parménides, después de haber dominado la problemática que le movía, un poema doctrinal sistemático y bien trabado, y en verso, como el Epos homérico. (A esto sin duda le empujó el ejemplo de su maestro Jenófanes, que, junto con Hesíodo, influyó mucho en la forma de su obra.) Una gran dificultad presentó a Parménides el punto en el que entonces se encontraba el desarrollo de la lengua griega, que precisamente en aquel momento comenzaba en gran escala a pensar en conceptos abstractos y, de acuerdo con esto, a formar palabras, puesto que para las complejas ideas metafísicas tenía que ser creada la palabra, o, mejor aún, la expresión técnica. Así es también Parménides para la historia del idioma griego un importante precursor que supo dar al pensamiento filosófico la forma idiomática conveniente.

De importancia histórica es también el hecho de que el pensamiento de Parménides muestra inconfundiblemente —frente a sus predecesores y coetáneos— un desarrollo muy avanzado de la forma, o sea de la lógica. Parménides es el pensador que introduce en la ciencia griega los principios de la *dialéctica*. Las formas disyuntivas del pensamiento, del «esto o aquello», del «ni esto ni aquello», etc., y junto con esto el uso del silogismo, se destacan, lo mismo que la manera como se expresa la pregunta y la respuesta, de un modo tan característico, que podría suponerse que Parménides las había encontrado en un activo y personal intercambio con compañeros que tenían sus mismas ideas. También aquí descubrimos una estrecha conexión con una comunidad espiritual, con una «Escuela», tal como la hemos visto entre los pitagóricos de la Magna Grecia.

Mientras que de Heráclito poseemos solamente unos cuantos aforismos sueltos y de los pensadores que le precedieron sólo alguna que otra opinión,

y éstas nos han llegado a través de noticias insuficientes y, en muchos casos, equivocadas, tenemos de Parménides un número grande de fragmentos relacionados entre sí (cosa que ocurre por primera vez en la filosofía griega), que nos permiten conocer con seguridad no sólo sus opiniones más importantes, sino también sus motivos y sus fundamentos. La comprensión de su poema ha sido ilustrada en su mayor parte por el tratado especial que Diels le dedicó y por el trabajo de Walter Kranz [1].

A) LA ONTOLOGÍA.

El dogma central del pensamiento de Parménides es su ontología, o sea su doctrina del Ente (del ὄν). Tan fundamental significación como contiene esta doctrina para la historia de la filosofía griega, tan enigmático aparece, al menos a primera vista, por qué camino llegó Parménides a esta teoría única en la historia de la filosofía occidental. La doctrina de su maestro Jenófanes sobre el Uno constituye sin duda uno de sus precedentes históricos, pero fue la doctrina de Heráclito sobre el flujo incesante de todo, lo que le dio el empuje decisivo. Precisamente este proceso del devenir es lo que Parménides no puede imaginarse; y así, porque es impensable, afirma que es imposible.

Hay un Ente, tiene que haber un Ente, porque no podemos pensar que pudiera no existir. Pensar, pues, y ser se corresponden mutuamente, «porque no encontrarás el pensar fuera del Ente en el que se expresa». El pensamiento recto, o sea el científico, puede referirse únicamente al Ente; el verdadero conocimiento es idéntico a la realidad. Fuera del Ente no puede darse nada; el no Ente es rechazado por Parménides enérgicamente y considerado como algo que no podemos pensar. Por cierto que del no Ente sólo puede surgir el no Ente, o sea, nada (Fr. 8). Por consiguiente tampoco puede darse un nacer y un perecer. Pues un nacer sería el paso del no Ente al Ente y el perecer sería el paso del Ente al no Ente. La representación, pues, del nacer y el perecer es sólo posible si se admite la existencia del no Ente. Puesto que el no Ente es imposible, ya que no se puede pensar, tampoco se puede admitir un nacer y un perecer. Tal nacer y perecer es sólo ilusión del hombre, una apariencia engañosa de acuerdo con su caprichosa aceptación. El Ente y el no Ente no pueden, en ningún caso, estar mezclados en el pensamiento.

El Ente es increado, ya que no puede haber surgido ni del Ente ni del no Ente: no puede haber surgido del Ente, porque en este caso ya habría tenido que existir antes que él otro Ente; pero tampoco del no Ente, puesto que el no Ente no tiene existencia real. (Además, del no Ente sólo puede

[1] *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* 1916, 1.158-1.176.

surgir el no Ente). ¿Y qué necesidad habría obligado al Ente a mezclarse más tarde o más temprano con la Nada y a crecer mezclado con ella? ¿Cómo habría podido llegar a ser el Ente? ¿Cómo podía haber surgido en un momento determinado? Pues si alguna vez ha surgido, no es todavía, si tiene que ser en el futuro.

Puesto que el Ente es increado, es también imperecedero; y al no tener principio tampoco tiene fin. Es por consiguiente eterno (ἀΐδιον) y está también fuera de todo movimiento (ἀκίνητον); expresado positivamente: ἔμπεδον (posee una firmeza inconmovible); en una palabra, es totalmente inmutable. Permanece siempre el mismo y en el mismo lugar (Fr. 8, 29); no es divisible, puesto que desde cualquier punto de vista es siempre el mismo. Además en ninguna parte hay un ser más fuerte que pueda romper su conexión íntima, tampoco hay un ser más débil: todo está lleno de Ente. Por lo tanto posee una total coherencia (ξυνεχές); el Ente está penetrado de Ente.

Puesto que fuera del Ente no hay nada, no hay más que un Ente. El Ente es un todo homogéneo y conexo. Pero este todo está necesariamente limitado. «Pues la poderosa necesidad lo mantiene encadenado en límites que lo rodean por todas partes. Por eso no puede el Ente existir sin un término, puesto que no está incompleto. Si no fuera así, le faltaría todo» (Fr. 8, 32 sig.). «Al tener un límite último, es perfecto por todas las partes, semejante a la masa de una bien redondeada esfera, equidistante desde el centro a todos los puntos de la superficie» (Fr. 8, 42 sig.).

¿Puede concluirse, según esto, que Parménides considera al Ente como algo corpóreo? Ya Platón, que conoció en su totalidad la obra de los eleatas, y que estaba fuertemente influido por ellos en su propio pensamiento, se inclinaba a aceptar esto, al considerar los versos anteriores. Pero también la exposición de Parménides nos lleva a ello, especialmente aquel pasaje donde dice: «Todo está lleno de Ente; por lo tanto, posee una total coherencia. El Ente está penetrado de Ente». Vemos, pues, que la comparación con una esfera igual por todas partes no hay que entenderla a manera de ejemplo, sino realmente. Precisamente el pasaje que acabamos de citar nos muestra que Parménides ha imaginado el Ente como algo corpóreo, pero no, por cierto, en consciente oposición con una realidad incorpórea, ya que Parménides no puede, lo mismo que otros pensadores de su época, imaginar una existencia incorpórea; antes bien, el Ser corpóreo y el Ser espiritual coinciden. El Ser suprasensible puramente metafísico no ha sido todavía descubierto. Por esto un concepto tan abstracto como el «Ente» de Parménides lleva todavía el sello de la existencia corpórea. Aquí yace, en verdad, una barrera a su tesis metafísica, pero esta barrera se muestra también por ejemplo en su antípoda Heráclito, cuando éste concebía al Logos como fuego. En la ontología de Parménides tampoco está lo suprasensible separado con claridad, y mucho menos con fundamento, de lo sensible. Se ha dicho, pues,

con exactitud, que no se le puede designar ni como materialista ni como idealista (Windelband).

Pero de la misma manera que el Ente de Parménides (tal como nosotros lo entendemos) es algo corpóreo, de la misma manera en su ontología corresponde al no Ente lo que carece de cuerpo y que él no puede imaginarse, o sea, el espacio vacío; esto es, aquello cuya existencia niega Parménides tan apasionadamente. Gomperz ha observado con exactitud que esta acre polémica de los Eleatas apunta al hecho de que, ya entonces, se había sostenido la existencia del espacio vacío (del κενόν). Esto sólo podía haber ocurrido en el círculo de aquellos investigadores que se ocupaban concretamente de geometría y de problemas del espacio, es decir en el círculo pitagórico. Contra éstos es probable, pues, que esté dirigida la polémica de Parménides.

Si por el no Ente hay que entender el espacio vacío, se comprende muy bien por qué él concebía el Ente como algo totalmente inmóvil e inmutable: si todo está lleno de Ente no hay en ninguna parte un hueco, y por eso también es comprensible, desde este punto de vista, por qué el fundador de la ontología se vio obligado a sostener que el movimiento es impensable: al estar todo lleno de Ente un desplazamiento de algunas de sus partes es también inconcebible. En verdad que el Ente carece de partes y está formado sólo por una única sustancia homogénea. No habría, pues, sitio para el movimiento.

Pero si bien el Ente quiere decir «lo que llena el espacio», no puede dudarse de que la ontología de Parménides tiene una fuerte tendencia metafísica, aunque él mismo no haya tenido conciencia de ello. Pero considerar este Ente, como lo han hecho algunos modernos investigadores, como algo espiritual, no puede justificarse desde el punto de vista de Parménides y según lo que de él nos han transmitido las fuentes. Igualmente su ontología excluye totalmente, como observó Zeller, el supuesto de una divinidad. Aristóteles se ha dado claramente cuenta de esto cuando dice: «No puede hablarse de una sustancia fundamental (ἀρχή) si sólo existe el Uno y este Uno ha sido creado así» (como afirman los eleatas). De la ontología de Parménides se desprende su posición ante el mundo sensible. Si nada existe fuera del Ente, si todo está lleno de él, si este Ente es increado, imperecedero, inmóvil, inmutable, el mundo de la experiencia sensible, que se halla en tajante oposición a esta ontología, sólo puede ofrecernos un conjunto de imágenes engañosas. Sacando todas las consecuencias de esta ontología, nos vemos conducidos a una duda, casi a una negación del mundo de las apariencias. «Por eso todo es un sonido vacío», dice en el fragmento 8, núcleo de su ontología, «aquello que los mortales han fijado por medio del lenguaje en la ilusión de que fuera verdad: nacer y perecer, ser y no ser, cambio local y variación de los colores».

Esto nos lleva a la cuestión de las fuentes del conocimiento. Lo que ya estaba claro en Heráclito y que también aparece en Alcmeón, se presenta en Parménides, que en esta cuestión ha aprendido de su gran antípoda: la distinción fundamental entre conocimiento racional (λόγος) y percepción sensible (αἴσθησις). Lo que ésta nos refleja es totalmente falso; sólo importa el conocimiento ganado a través del pensar racional (λόγῳ). Según esto se valora a ambos: el Logos nos lleva a la verdad (ἀλήθεια), las impresiones de los sentidos a la opinión (δόξα); por consiguiente, aquí encontramos también la distinción fundamental entre saber verdadero y saber aparencial.

B) EL MUNDO κατὰ δόξαν (SEGÚN LA OPINIÓN HUMANA).

Mientras que Parménides, en la primera parte de su obra, desarrolla «la Verdad», o sea su doctrina del Ente, dedica la segunda a las «Opiniones», o, mejor dicho, a las «representaciones ilusorias» de los mortales, ante cuyo camino nos previene insistentemente. Porque seguir este camino implica la idea de un nacer y un perecer; en el fondo de esta opinión yace la aceptación del «no Ente», aceptación que el pensador demostró que era imposible en la primera parte de su obra. Parménides reproduce, pues, en la segunda parte, que comienza con el fragmento 8, 50, sig., las opiniones de otros, que él mismo ha rechazado con gran insistencia —porque sus opiniones fundamentales son, a juicio de él, insostenibles. Si bien sobre los motivos de esta exposición de las «Opiniones» humanas no han llegado todavía los investigadores modernos a un perfecto acuerdo, su contenido no carece de interés para el conocimiento de la especulación filosófico-natural de Parménides, sobre todo a falta de otros testimonios; pero no podemos entrar de lleno en esta cuestión.

Se ha llamado a la ontología de Parménides, con razón, «un producto de descomposición», «los restos que quedan después de la propia descomposición de la doctrina de la materia originaria» (Gomperz). Pues aunque las opiniones de algunos filósofos de la naturaleza acerca de cómo era esta materia originaria se contradijesen o se anulasen, un supuesto fundamental les era común, que como núcleo indestructible se perfilaba cada vez más distintamente: lo imperecedero de esta materia y, junto a ello, la aceptación de su constancia cuantitativa (a la cual se añade en Parménides, como algo nuevo, la cualitativa). Por otro lado debía de imponerse con ineludible necesidad, partiendo de sus afirmaciones contradictorias sobre la cualidad de la materia originaria y de sus cambios (o de la negación de éstos), una duda radical con respecto a la verdad de las percepciones de los sentidos, duda en la que coincide Parménides con su contrincante Heráclito, si bien por motivos diferentes.

Pero la ontología de Parménides no representa sólo el «resultado» histórico del primer período de la filosofía natural griega. Al mostrarse esta doctrina, que era consecuencia inevitable de un monismo materialista, totalmente inservible para la explicación del proceso del mundo, resultó, como ha mostrado exactamente Burnet, para el pensamiento filosófico, la inevitable necesidad de abandonar el materialismo o el monismo. Pero como una concepción del mundo que no fuera materialista estaba entonces todavía fuera de la órbita intelectual sólo quedaba un camino: prescindir del monismo y aceptar dos o más principios. Esta consecuencia será el supuesto común de todos los pensadores del período siguiente.

Así, la ontología de Parménides significa un giro decisivo en la historia de la filosofía preática.

2. *Zenón.*

Es claro que semejante ontología había de provocar las más violentas contradicciones en el círculo de los pensadores griegos, dada su enorme consecuencia lógica, y que tenía que atraerse muchas veces burlas y sarcasmos. Esta doctrina encontró en Zenón, discípulo de Parménides y que vivió en relación íntima y personal con él, un defensor que, con inusitada agudeza (Platón lo llama a causa de su poder lógico el «Palamedes eleata»), confirmó las paradojas del maestro, o pareció confirmarlas de manera indiscutible.

Probablemente Zenón nació en el primer decenio del siglo v a. C., de modo que, alrededor del año 450, cuando visitó Atenas en compañía de Parménides, debía de tener cuarenta años; su esbelta y agradable figura quedó durante largo tiempo en la memoria de los atenienses. En aquel tiempo leía de una de sus obras en un pequeño círculo de atenienses que tenía un extraordinario interés por las cuestiones científicas. Parece que permaneció largo tiempo en la ciudad de Pericles, pues no sólo este mismo le oyó hablar «sobre la Naturaleza», sino que también otros distinguidos atenienses tomaron parte en un curso de conferencias organizado por él, pagando, según noticias totalmente fidedignas, unos honorarios de cien minas cada uno. Su dialéctica ejerció un poderoso influjo en los círculos intelectuales de Atenas. Zenón, después de algún tiempo, volvió de nuevo a Elea, donde encontró la muerte en una conjura contra el tirano Nearcos (?), que, al parecer, había ofendido a su padre o a su madre.

Lo característico de la dialéctica de Zenón consiste en someter a una revisión crítica las opiniones fundamentales del contrario que están en abierta oposición con la ontología de Parménides. El procedimiento seguido por él con maestría insuperable puede expresarse así en pocas palabras: la prueba indirecta, cuyos principios ya hemos observado en Parménides, y que

desarrolla metódicamente Zenón hasta un alto grado de virtuosismo. Concede en primer lugar al contrario el supuesto fundamental en que se apoya, y desarrolla a partir de éste, para la misma cosa, dos consecuencias totalmente contradictorias, de manera que el contrario no sabe qué hacer —el griego ha encontrado para ese estado psicológico una palabra tan breve como exacta, «aporía»— y su tesis fundamental, llevada a dos conclusiones opuestas, tiene que ser abandonada, o, como lo expresó Platón: Zenón llevaba su arte a tal extremo que, a través de él, la misma cosa se les aparecía a los oyentes como igual y diferente, como una y múltiple, como en reposo y en movimiento. Aristóteles tiene razón al llamarle «descubridor de la dialéctica».

Los fundamentos del Ente, tal como Parménides los había establecido, adquieren todavía más relieve, si esto fuera posible, en Zenón. Éste concibe también el ser como extenso. «Lo que no tiene extensión, ni volumen, ni masa, no puede existir en manera alguna.» Por eso todo Ente tiene que estar presente en un determinado lugar, o sea en el espacio, porque, si no, no existiría.

Entre las pruebas que Zenón ideó en apoyo de la ontología de Parménides, unas se dirigen contra la multiplicidad de las cosas, para afirmar así, de manera indirecta, la unidad de todo Ente; las otras, contra el movimiento, para mostrar que el Ente es inmóvil.

De entre las pruebas contra la multiplicidad, podemos referirnos solamente a aquellas que presuponen la intuición fundamental de Parménides de que únicamente puede darse un Ente que tenga extensión en el espacio. «Si tal Ente existe, tiene que ser al mismo tiempo —puesto que existe una multiplicidad— grande y pequeño; grande hasta el infinito y pequeño hasta anularse. Pues si existe una multiplicidad, debe ésta constar de una porción de partes. Estas partes, o son unidades que no se pueden dividir más, o están formadas a su vez por partes que, en última instancia, constan de unidades, que ya no son divisibles, que son infinitas en número, e infinitamente pequeñas. Toda multiplicidad consiste, pues, en múltiples unidades, infinitamente pequeñas e indivisibles. (Zenón entiende probablemente por unidades indivisibles, los puntos, que, al parecer, era lo que admitían sus contrarios como los componentes esenciales de las cosas.)... Pero lo que no tiene ni magnitud, ni volumen, ni masa, no puede existir; ya que a esto no lo podría hacer mayor ni otro Ente que se le añadiese; naturalmente que tampoco podría hacerse menor, si se le quitase tal Ente. Cada una de estas unidades indivisibles es, por tanto, 'Nada'. Pero por muchos Nada que se unan, dan siempre Nada. Lo Múltiple es, pues, pequeño hasta la nihilidad. Pero al mismo tiempo también es infinitamente grande; pues de las infinitas partes de la Multiplicidad debe cada una de ellas, para poder ser, poseer una determinada magnitud, un determinado volumen, y conser-

var entre sí una determinada distancia. De estas partes tiene lo Múltiple infinitas; porque antes de cualquier parte hay siempre otra. Pero una serie infinita de partes, cada una de las cuales tiene una determinada magnitud, da lugar a una magnitud infinita. Luego lo Múltiple es infinitamente grande; pero como la misma cosa no puede ser a un mismo tiempo infinitamente pequeña e infinitamente grande, el resultado es que no existe».

Parece que también el argumento de los granos de mijo estaba dirigido contra la multiplicidad. «Si una fanega de mijo se vuelca, se produce un fuerte ruido. Pero entonces debía también producirse ruido cuando cae un único grano (puesto que la fanega está compuesta de muchos granos), y también cuando cayese una diezmilésima parte de grano. Pero tal ruido no llegaríamos a percibirlo. Luego la fanega no consiste tampoco en una multiplicidad.»

Todavía más sorprendentes por las aporías con las que su agudeza envolvió a sus contemporáneos, fueron los cuatro argumentos contra el movimiento, que nos han sido conservados gracias sobre todo a Aristóteles.

a)

Es imposible recorrer un trecho determinado en un determinado tiempo. Pues hay que llegar siempre hasta la mitad del trecho antes de llegar al fin. Pero antes de que se llegue a la mitad hay que llegar a la mitad de la primera mitad; antes de que se alcance ésta, hay que llegar a la mitad del primer cuarto, y así hasta el infinito. Todo trecho se divide, pues, en una multitud infinita de trechos pequeños. Pero una multitud infinita de trechos no se puede recorrer en un tiempo determinado. Aristóteles encontró ya la réplica a este sofisma: Zenón entiende aquí la palabra «infinito» en un doble sentido: una vez refiriéndose a la división, pues supone el trecho divisible hasta el infinito; otra vez refiriéndose a la extensión (longitud), y esto es inadmisible. Además, si él se imagina un trecho determinado dividido hasta el infinito, debería también imaginar dividido hasta el infinito el determinado tiempo en el que este espacio puede recorrerse (en una serie infinita de pequeñas unidades de tiempo). Entonces sería una cosa factible, tal como es en la realidad: el trecho divisible (en el pensamiento) hasta el infinito (limitado en la realidad) se puede recorrer en un tiempo divisible hasta el infinito (limitado en la realidad).

b) *El llamado «Argumento de Aquiles».*

Lo más lento (la tortuga) no puede ser nunca alcanzado por lo más ligero (Aquiles). Pues antes tiene que llegar el seguidor al punto del que la tortuga ha partido, y antes de que él haya podido llegar a este punto, la

tortuga ha adelantado un poco, y así hasta el infinito. Puesto que la tortuga siempre puede adelantar algo, Aquiles no puede alcanzarla nunca. En este sofisma no repara Zenón en que la distancia entre perseguidor y perseguida, a consecuencia de la distinta velocidad de ambos, se hace cada vez más pequeña, de manera que acaba por ser nula. Pues Aquiles, no sólo alcanza en el mismo tiempo la distancia entre su posición y el último punto de partida de la tortuga, sino también el trozo que hay entre el punto de partida de la tortuga y el lugar que ésta acaba de ocupar, ya que es mucho más rápido que ella. Si Aquiles, por ejemplo, es diez veces más rápido que la tortuga, y está alejado de ella un kilómetro, y comienzan a marchar al mismo tiempo, sucederá que en el tiempo en que la tortuga deja atrás 1/9 Km., Aquiles habrá recorrido 10/9 = 1 1/9 Km., o sea, que la alcanzará en el momento en que ella ha recorrido 1/9 [2].

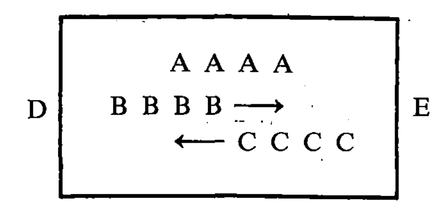
c) *La flecha disparada está en reposo.*

La flecha que parece que se mueve, está en determinado momento ocupando un espacio igual a ella misma. No se mueve entonces, cuando ocupa este espacio igual a ella misma. Cuando aparentemente se mueve, está, sin embargo, en un determinado momento identificándose con el espacio que ocupa; luego en un determinado momento está en reposo, y, por consiguiente, también en cualquier otro momento que se elija. Pero si se piensan juntos todos estos momentos, de manera que se produzca también un lapso de tiempo, el argumento vale igualmente: lo mismo que en un determinado momento, la flecha en todos los momentos sucesivos ocupa un lugar igual a ella misma, por consiguiente está en reposo. En este ejemplo ha cometido Zenón un extraño sofisma, ya que, en griego, κατὰ τὸ ἴσον εἶναι, «ocupar un espacio igual», tiene un doble sentido: puede significar «ocupar un espacio igual al de antes», pero también «encontrarse en el mismo sitio que antes». Parece que Zenón confundió las dos significaciones: por el hecho de que la flecha ocupa siempre un espacio igual a sí misma, sacaba la conclusión falsa de que se encuentra siempre en el mismo lugar, y, por consiguiente, que está en reposo. Con esto une Zenón otra idea: la de que la flecha, en un momento determinado, no se mueve, y, puesto que en cada determinado momento no se mueve, concluye que no se mueve en absoluto; cosa que sería exacta si el tiempo constase de *una serie de momentos aislados sin conexión (discretos)*. Y ni aun así sería esto verdadero. Pues la flecha no está en ningún momento en reposo, sino que se encuentra en un movimiento *ininterrumpido,* pues un momento es una partícula infinitamente pequeña, y en esta partícula infinitamente pequeña recorre la flecha un

[2] Este ejemplo según Gomperz, I, 159.

espacio infinitamente pequeño, pero siempre recorre un determinado espacio. No está, pues, nunca en reposo, ni siquiera un momento.

d) *Acerca de los cuerpos que se cruzan paralelamente en un estadio a la misma velocidad.*



A = Cuerpos en reposo.
B = Cuerpos que se mueven desde D hacia E.
C = Cuerpos que se mueven desde E hacia D.
D = Comienzo; E = Fin del estadio.

En este ejemplo concluye Zenón con otra paradoja, si se acepta el movimiento: la mitad del tiempo es igual al doble. Se imagina en un estadio tres filas paralelas de esferas del mismo volumen. La fila superior, o sea las esferas A, permanecen inmóviles en sus puestos. En la fila central se encuentran las esferas B, y en la inferior, las C. Las esferas B y C se mueven con la misma velocidad, pero en direcciones contrarias; la fila B, de izquierda a derecha ; la fila C, de derecha a izquierda. Ambas filas se mueven ante la A con la misma velocidad, o sea recorren el mismo espacio en el mismo tiempo; digamos, por ejemplo, en el tiempo X; luego, concluye Zenón, pasan la una al lado de la otra en el mismo tiempo, o sea el tiempo X, ya que tanto B como C pasan con la misma velocidad ante la fila A. Pero en el tiempo X recorren B y C, que se cruzan, no sólo el trecho A, al pasar una al lado de la otra, sino también el trecho doble, o sea 2A. Luego, por consiguiente, recorren el trecho 1A en la mitad del tiempo, o sea en el tiempo x/2 (esto quiere decir que pasan una al lado de la otra en el tiempo x/2). Necesitan, pues, una vez para recorrer el trecho A el tiempo x; otra vez, a pesar de que llevan la misma velocidad, el tiempo x/2; luego la mitad del tiempo es igual al doble. Puesto que esto es imposible, tiene que ser falso el presupuesto de esta prueba, que da por resultado un imposible semejante —es decir, el supuesto del movimiento—, o sea que no existe el movimiento.

Con respecto a esto —la misma velocidad de dos filas de cuerpos—, saca Zenón dos conclusiones diferentes, una falsa y otra verdadera, y mezcla, sin embargo, los resultados de ambas, si bien estos resultados se contradicen

y, supuesta la exactitud de los dos, nos llevan a un imposible (la mitad del tiempo es igual al doble), pero no analiza si en su argumentación ha cometido alguna vez una falta, o sea si ha sacado alguna conclusión falsa, sino que, presuponiendo que los resultados de ambas conclusiones son exactos sin más, deduce de ello que el hecho físico, que yace en el fondo de estas conclusiones, o sea el movimiento, no existe. Esto solamente puede aclararse por el hecho de que desde un principio, y a consecuencia de la ontología de Parménides, estaba convencido de que no se podía dar ningún movimiento. De lo contrario hubiese descubierto el fallo de la segunda argumentación. Pues no hay que pensar en que Zenón no hubiese tenido sus pruebas por irrefutables, sino en que las usaba como réplica frente a su objetante; en cierta manera, pues, como «argumenta ad hominem».

Todavía se nos ha conservado otra argumentación de Zenón, que parece que se dirige de una manera indirecta contra el movimiento. Zenón pone en duda la existencia de las cosas en el espacio, o sea el espacio mismo: si el espacio (τόπος) es algo, ¿dónde estará? Si el espacio pertenece al Ente, ¿dónde puede existir? Si todo Ente está en el espacio, entonces el espacio debe estar en el otro espacio, y así hasta el infinito. Pero esto es inconcebible. Luego no hay espacio alguno. Esta argumentación, que muestra que la esencia de la concepción del espacio comienza precisamente aquí a aparecer como problema, es muy probable que esté dirigida contra la doctrina pitagórica del espacio vacío (κενόν).

La dialéctica de Zenón, y sobre todo su principio fundamental, la «dicotomía», o sea la división de las cosas hasta el infinito, que tiene lugar en el pensamiento, deja ver claramente una formación matemática que sólo pudo haber adquirido en los círculos de los pitagóricos de la Italia meridional. Incluso se puede dar todavía un paso más adelante, pues la moderna investigación (Tannery) ha presentado como probable, frente a Zeller, que la polémica de Zenón se dirige principalmente contra los pitagóricos, que pensaban que la multiplicidad estaba compuesta de unidades infinitas, infinitamente pequeñas, indivisibles, discretas (puntos); sin duda que desde esta idea del contrario desarrolla Zenón estas consecuencias que se excluyen mutuamente.

La dialéctica de Zenón ejerció un gran influjo sobre sus contemporáneos en la medida en que éstos tenían intereses científicos. No se podían contradecir sus desconcertantes argumentos contra la multiplicidad y contra el movimiento y, sin embargo, no se estaba del todo convencido. La misma experiencia cotidiana hablaba contra sus argumentos. Pero precisamente esta situación incómoda que causaron los argumentos de Zenón iba a crear una palanca poderosa para el desarrollo posterior del pensamiento. Pues aunque todos sus agudos argumentos estaban basados en sofismas, a consecuencia de las aporías que presentaban ante los contrarios, dieron un poderoso im-

pulso al pensamiento y contribuyeron notablemente al desarrollo de la lógica. Esto se ve en la fuerte influencia que ejercieron no solamente sobre la erística de los sofistas, y sobre el atomismo, sino también sobre las investigaciones metafísicas de Platón y de Aristóteles, que a su vez recibieron, a través de la dialéctica de Zenón, un poderoso empuje para el desarrollo de la lógica, y se encontraron en la situación de resolver esas aporías, o sea de reconocer los sofismas (paralogismos de Zenón) como tales. También la historia de la filosofía moderna nos muestra, lo mismo que el cálculo infinitesimal, que Zenón tocó por primera vez problemas que todavía hoy ocupan seriamente a los lógicos y a los teóricos de la matemática; por ejemplo, el problema de la representación del espacio, del tiempo y del movimiento.

3. *Meliso.*

Después de la ontología de Parménides y de la aguda defensa que de él hizo la dialéctica de Zenón, no se podía ir muy lejos, manteniéndose dentro de este camino intelectual que había sido iniciado, si se permanecía sujeto a las afirmaciones del maestro. Que se había entrado realmente en una vía muerta, lo muestra la doctrina de Meliso de Samos, de quien podemos saber aproximadamente la época en que vivió, porque en el año 441 a. C. fue el almirante de la flota de su ciudad contra Pericles. Los amplios fragmentos de su obra, que Simplicio nos ha conservado, no están en relación con su significación relativamente pequeña como pensador. Sus argumentos contra la multiplicidad y contra el movimiento y contra todo cambio de las cosas, aunque en originalidad y agudeza no pueden compararse con los de su maestro Zenón, iluminan significativamente el estado del pensamiento científico, especialmente de la lógica, alrededor del año 440.

Se nota sobre todo en el pensamiento de Meliso —aparte de sus toscos sofismas, de la torpeza de sus demostraciones y de la falta de un pensamiento realmente original— una total ausencia de formación científica. Los fenómenos naturales, al ser considerados como puras apariencias, eran totalmente ignorados; así por ejemplo en sus argumentos contra el nacer y el perecer, contra la posibilidad de la mezcla de elementos y contra el movimiento. Es claro que sobre este camino la ciencia griega no podía confiar en un progreso posterior. Pero ya había surgido el hombre que, procediendo, como médico que era, del campo de la investigación de la naturaleza orgánica y aceptando al mismo tiempo algunos resultados esenciales de la ontología de Parménides, había de dirigir el desarrollo del pensamiento griego por derroteros nuevos y prometedores. El punto de vista de Meliso parece, frente a esto, un absurdo anacronismo, aunque se ha supuesto con verosimilitud que en algunos puntos de su polémica se refiere a doctrinas de Empédocles.

CAPÍTULO V

LOS TRES GRANDES INTENTOS DE CONCILIACIÓN

1. *Empédocles.*

Empédocles es una de las figuras más notables del siglo v; su personalidad parece formada de oposiciones inconciliables y, sin embargo, en el fondo, posee una perfecta unidad: por un lado hay que distinguir al físico, que por sus importantes descubrimientos y teorías todavía despierta nuestra admiración; por otro lado, al místico entusiasta, que, como un profeta iracundo, invita a la Humanidad a apartarse de sus malas acciones; como ciudadano se presentaba siempre de una manera discreta y comedida; como profeta, con un séquito majestuoso, consciente de su poder y dignidad supraterrenas; como Fausto cuando era investigador, lleno de apasionado impulso por el conocimiento profundo de los últimos secretos del cielo y de la Naturaleza, y además el más decidido espiritualista, que en contacto íntimo con los poderes del más allá, «entregado a la magia», se sentía señor de los elementos y de los espíritus. Con el poder de fuerzas sobrenaturales hizo un dios de sí mismo, que exigía «fe» de sus discípulos. Sin embargo, este mismo hombre tenía una clara conciencia de la limitación de todos los conocimientos humanos. Como Fausto es Empédocles un generoso amigo del pueblo, a quien sus imaginativos compatriotas idolatraban con temor divino a causa de sus curas maravillosas, y del benéfico influjo que ejercía sobre todos. Una «mezcla de Newton y Cagliostro», le llamó Ernesto Renan. Se puede comprender hasta cierto punto la figura imponente de Empédocles y su poderoso influjo, si se actualiza el peculiar carácter popular de los griegos de la Sicilia del Sur, y si se piensa qué fuerte impulso había adquirido ya desde muy temprano en estas nuevas colonias de Sicilia y Asia Menor la cultura griega en todos sus aspectos, tanto en la política como en la economía, en la poesía como en las bellas artes, en la mística como en las ciencias puras, sobre todo las exactas: astronomía, matemática y medicina.

Empédocles de Acragante, la actual Agrigento, hijo de Metón, nació alrededor del año 495 a. C., y, según el testimonio de Aristóteles, vivió sesenta años, de modo que la época decisiva de su vida cae en el segundo tercio del siglo v. Por los datos de su contemporáneo más joven, Glauco de Regio, se sabe que fue a la recién fundada Turios (444-43), por lo cual fijó Apolodoro su nacimiento en 484-83 —muy probablemente debió de nacer antes de esta fecha—. Empédocles procedía, como Heráclito, de una familia noble y acomodada. Su abuelo, que también se llamaba como él, venció con su cuadriga en la 71 Olimpíada (496-493), y tuvo posiblemente relaciones con los pitagóricos o los órficos; es muy probable que su nieto recibiese de él un fuerte influjo místico, pero al crecer en el tumulto de la vida ciudadana del sur de Sicilia, se vio pronto arrastrado a las luchas políticas de su ciudad. Rechazó la dignidad real que se le ofrecía, porque su corazón pertenecía al pueblo. Después de la muerte de su padre (que en el año 470, durante el destierro del tirano Trasideo y la implantación de la democracia, jugó un papel decisivo), Empédocles intervino repetidas veces y con éxito en la política de su ciudad contra los intentos de renovar la tiranía, contra las intrigas de la oligarquía. Después, en la última época de su vida, y a causa de las renovadas luchas políticas de Agrigento, tuvo que abandonar la ciudad y se dirigió hacia el Peloponeso, donde asistió a los Juegos Olímpicos y fue tenido en gran consideración. No regresó del Peloponeso. Su muerte, sobre la que nada se sabe con certeza, estuvo desde muy pronto rodeada de una serie de leyendas. Sus partidarios propagaron la noticia de que había entrado en los Campos Elíseos. Pero sus enemigos afirmaban que se había precipitado en el Etna, para desaparecer así sin dejar rastro y hacer ver con ello que había sido admitido entre los dioses. De todas formas, poco después de su muerte, fue honrado como semidiós por gran número de sus seguidores.

Como amigo del pueblo pudo tener Empédocles un influjo tan beneficioso, porque de profesión era médico y conocedor de las ciencias naturales. A su gran penetración de investigador, que hizo una serie de descubrimientos importantes, se une un extraordinario sentido común, que le empuja a poner al servicio de sus sufridos compatriotas todo su saber científico. Así logró cerrar un desfiladero en las montañas de Agrigento para defender a los sembrados y a los hombres del terrible siroco; saneó también un río, junto a Selinunte, y puso fin de esta manera al azote de la malaria.

Algunos escritos de Empédocles se perdieron ya muy pronto, como su poema *El paso de Jerjes* (a Europa), un gran número de tragedias cuya autenticidad no puede asegurarse totalmente y un himno a Apolo, etc.; de su obra principal, que posteriormente se llamó *Sobre la Naturaleza* y que se dividía en dos libros, nos han quedado abundantes restos. En cuanto a la forma, continúa en cierto modo a Parménides, mientras que por el

contenido parece más la obra de un fisiólogo que de un poeta. Nos quedan también abundantes fragmentos de su poesía mística —las *Purificaciones*—, obra que sin duda está influida por la poesía órfica, y en algunos pasajes también por Jenófanes. Su brioso estilo, rico en atrevidas imágenes y en comparaciones impresionantes, está dominado por una poderosa fantasía y un fuerte «pathos», que, según juicio de Aristóteles, dio el primer empuje al desarrollo posterior de la retórica en Sicilia, de manera que Gorgias, el verdadero fundador de este arte, debió de haber sido su discípulo.

De entre la moderna bibliografía sobre Empédocles hay que destacar el libro de Walter Kranz, publicado en el año 1949, y en el que se estudia total y profundamente la complicada, interesante y singular personalidad de Empédocles como vidente, médico, poeta, investigador de la Naturaleza y filósofo. En este sentido es una obra única. La segunda parte de este libro, dedicada al *Empédocles* de Hölderlin, sirve para mejor comprender en muchos aspectos a esta obra y a su autor.

Aunque no se esté de acuerdo con todas las opiniones de Kranz, así por ejemplo aquella sobre la evolución de Empédocles, que pasa de místico a físico, y no al contrario, hay que reconocer, sin embargo, el gran valor del libro de Kranz, que no sólo es extraordinariamente interesante para todos los entusiastas de Hölderlin, sino que también ha dado nuevos impulsos a la investigación sobre Empédocles.

A) EL FÍSICO.

La doctrina de Parménides sobre el Ente Uno, que es increado, imperecedero y cualitativamente inmutable significa un giro decisivo en la historia de la filosofía preática. Pues por la ontología de los eleatas se hace patente la radical oposición metafísica a la doctrina de Heráclito, el cual había propugnado con lenguaje de vidente, en inolvidables comparaciones e imágenes grandiosas, una modificación incesante de las formas aparenciales de la única materia viva que subyace a todas las cosas, es decir una constante modificación cualitativa de la materia única dominada por el Logos, de la cual surge la pluralidad de las cosas, y a la cual vuelve a su debido tiempo en virtud de una ley determinada. Empédocles es el primer pensador que intenta superar esta oposición. Los hallazgos de Parménides con respecto a la naturaleza del hombre, forman una de las bases de su filosofía. Pero Empédocles se encuentra al mismo tiempo bajo el influjo de Heráclito; cree como éste en la multiplicidad de las cosas y en su continuo cambio; así pues, para poder explicar el mundo aparencial, tiene que aceptar una pluralidad de Entes, que son también increados, imperecederos y cualitativamente inmutables, pero que están condicionados al movimiento en el espacio. Empédocles acepta cuatro «Entes»: tierra, agua, aire y fuego, a cada uno de los

cuales atribuye determinadas propiedades. Todas las cosas de este mundo están compuestas con partículas de estos cuatro elementos (o de uno solo de ellos), que yacen uno al lado del otro como los ladrillos en el muro. Sólo por la proporción en que entran en cada cuerpo estas partículas, se distinguen unas cosas de otras. Por cierto que esta mezcla la concibe Empédocles de una manera puramente mecánica, de modo que al descomponerse las cosas, las partículas que las integraban, o sea estas «cuatro raíces de todo», vuelven a aparecer sin haber sufrido modificación. Así ha llegado a ser Empédocles el descubridor del concepto «elemento», decisivo hasta hoy en las ciencias de la Naturaleza. Incluso la doctrina de los cuatro elementos, en la que intervinieron sin duda los principios de sus predecesores jónicos, ha tenido validez hasta el siglo XVIII (hasta el químico francés Lavoisier).

Empédocles participa también del axioma de la ontología eleática, según el cual no es posible un surgir de la nada, ni un perecer en la nada. Esta idea, que era la presuposición tácita de la física jónica, recibe a través de la doctrina de los elementos de Empédocles su verdadera explicación: puesto que no se puede hablar propiamente de un nacer y de un perecer, ¿cómo habrán de concebirse entonces los fenómenos naturales llamados comúnmente nacer y perecer? El fundador de la doctrina de los elementos responde a este problema afirmando que este presunto nacer es sólo unión (mezcla) de partículas de estos cuerpos elementales, y el perecer, separación de las mismas. Los hombres hablan ciertamente de nacimiento y muerte, mientras que sólo deberían hablar de unión y separación (Fr. 8 y 9). De esta manera reduce Empédocles por primera vez el cambio en el mundo visible a movimientos de las partículas inmutables. Para explicar cómo de los cuatro elementos nacen las cosas, acude a una serie de atrevidas comparaciones, que son características de este filósofo-poeta: lo mismo que el pintor mezcla los colores y toma de unos más y de otros menos, y forma las figuras sobre el cuadro, «árboles, hombres y mujeres, animales salvajes, pájaros y peces que viven en el agua, y los dioses de larga vida», así hay que buscar la fuente de las cosas perecederas, por muchas que se nos presenten en su infinita variedad, en los elementos (Fr. 23). Empédocles aplicó también la doctrina de los elementos al mundo orgánico, que ocupa el primer término de su interés científico. Es interesante la opinión que tiene sobre la composición de los cuerpos orgánicos: las diferentes sustancias de que están formados son una mezcla de los elementos, en los cuales domina una determinada relación numérica; así, por ejemplo, los huesos de los animales y de los hombres constan de cuatro partes de fuego, dos de tierra, una de aire y una de agua; los tendones, por el contrario, de dos partes de agua, una de fuego y una de tierra. Podemos reconocer aquí un empleo original de la doctrina pitagórica de los números, aplicada a la mezcla de los elementos.

Puesto que Empédocles, de acuerdo con la ontología eleática, afirma que los cuatro elementos son inmutables, tiene que concebirlos también como inmóviles. Así Empédocles, puesto que sostiene el movimiento de las cosas, para poder explicarlo, se ve en la necesidad de distinguir los elementos, o sea, la materia y la fuerza que la mueve y la conforma. De este modo inicia el camino, si bien de una manera inconsciente y general, del curioso dualismo que corre a lo largo de la historia del pensamiento griego. Pero al no poder reducir a un único principio los procesos opuestos de la unión y la separación, de la construcción y la destrucción, tiene que admitir dos principios que originan el movimiento: *el amor y el odio* (φιλότης, νεῖκος). El odio es el principio que separa, el amor el principio que une. Ambos poderes, causa de todo el suceder del mundo, se encuentran siempre en incesante lucha, en eterno vencer y ser vencido. De ahí que tenga lugar, de una manera periódica, una destrucción y una formación del mundo, según que sea el amor o el odio quien domine. Pero también en los seres animados se desencadena continuamente esta lucha de ambos poderes, a la cual persigue Empédocles a lo largo de todo el reino de la Naturaleza, y describe, en sus distintas fases, con extraordinaria plasticidad (véanse por ejemplo los fragmentos 20 y 21). «Pues el amor está arraigado en los miembros de los mortales, por él imaginan cosas amables, concluyen obras de unión, unas veces llamándolas alegría, otras Afrodita. Ningún ojo mortal ha visto cómo gira en torno a ellos» (los elementos). Fr. 17, 22 sig.

Entre los múltiples momentos de lucha que continuamente se producen entre ambos rivales, hay dos que se distinguen de todos los demás y que se corresponden recíprocamente: el momento en el que el amor ha vencido plenamente al odio, y aquel en el que el odio ha vencido a su vez al amor. Ese momento, o sea ese interesante estado en el que el amor ha desplazado al odio hasta los límites extremos del «Todo», lo llamamos, conforme a la idea de Empédocles, con una expresión escogida por él mismo: «Sphairos». Pues en él, toda la masa de las partículas ha sido agrupada en una esfera indistinta y sin cualidades, en la que ni el fuego ni ninguno de los elementos conserva aquellas particularidades que le son propias. Este «Sphairos» es, en su masa esférica, totalmente homogéneo y nos recuerda la concepción de Parménides sobre el Ente Uno y la de Jenófanes sobre el Todo. Pero este sphairos es sólo una pausa en el incesante proceso universal. Pues en seguida comienza de nuevo a levantarse el poder contrario. Lentamente, pero cada vez con más fuerza, empieza a actuar el odio en una intensa lucha con el amor para separar lo que éste había llevado a una unidad total; así, en el curso de esta lucha de los dos poderes, vuelve a surgir de la unidad la multiplicidad: paulatinamente tiene lugar una separación de las infinitas partículas de los cuatro elementos de los lazos del «sphairos», durante lo cual el amor da a su contrario una réplica constante, de manera que bajo

esta mutua y opuesta acción de ambos poderes tiene lugar el nacimiento del «Mundo». Esto conduce, en el curso de la lucha, al estado actual; en el momento en que se ha superado el punto en el que el amor y el odio estaban equilibrados; comienza el imperio del odio, que logra por fin la victoria definitiva. Entonces el Todo se divide en sus cuatro elementos: todo el fuego se reúne en uno y, de la misma manera, cada uno de los elementos se separa de los otros. Este estado lo caracterizó un antiguo conocedor de la filosofía de Empédocles, que pudo leer todas sus obras, con el nombre de «acosmia». Pero este estado es sólo un estado transitorio, pues pronto comienza nuevamente la eterna lucha entre el amor y el odio; poco a poco, bajo el influjo del amor, se van separando las partículas del Todo en el que se habían unido, o sea, que tiene lugar una disociación de los cuatro elementos, que se habían separado y unido cada uno a su correspondiente elemento, en partículas que, a consecuencia del continuo impulso del amor, llegan a formar las más variadas combinaciones.

«Inmediatamente se hicieron mortales los que antes eran inmortales, y se mezclaron las cosas, que antes no estaban mezcladas, al cambiar cada una de camino. De esta mezcla surgieron multitud de seres en figuras de mil especies, que era maravilloso contemplar» (Fr. 35).

Se produce, por lo tanto, una nueva zoogonía y cosmogonía, análoga a aquella que había surgido del «sphairos», por efectos del odio. En medio de los dos polos del suceder universal, «sphairos» y «acosmia», y entre la «acosmia» y el «sphairos» siguiente, hay dos momentos congruentes en el curso del desarrollo, cuando el amor y el odio están equilibrados en su lucha. Hay, pues, un doble origen de todas las cosas, una vez bajo el imperio del odio, otra bajo el del amor. Pero este nuevo mundo que ha surgido después de la acosmia, no dura eternamente. La lucha de ambos poderes divinos no cesa jamás. Pues su lucha eterna y sus períodos descansan en la necesidad (ἀνάγκη), que es, sin duda, la ley universal de todo suceder.

La esencia de estas fuerzas cósmicas, que todavía nos suena a algo mítico, no la ha explicado Empédocles con toda claridad, si bien el odio está emparentado históricamente con la idea de Heráclito sobre la lucha como padre de todas las cosas. Tan pronto las considera como divinidad, al tenerlas, aunque de una manera inconsciente, por poderes personales y activos, como las sitúa en el mismo plano que los cuatro elementos, considerándolas, pues, también como elementos, en los que se encarnan fuerzas que actúan sólo de una manera instintiva. Una separación conceptual entre fuerza y materia, entre realidad corpórea e incorpórea, entre lo personal e impersonal, no ha podido Empédocles llevarla a cabo, como tampoco pudieron hacerlo los pensadores de su época. Pero ninguno de estos poderes se limita a su propia y peculiar actividad, pues en una fase determinada del proceso

universal, es el amor quien separa y el odio quien une las partículas de los elementos. Esto da lugar a oscuridades y contradicciones.

También entre los elementos mismos y en sus múltiples combinaciones impera una enemistad insuperable, como entre otras impera el amor que las une. «De la misma manera todas las cosas que se mezclan son semejantes las unas a las otras y unidas en el amor por Afrodita. Pero las cosas que más difieren en cuanto al origen, la mezcla y las formas que les son impresas, son extraordinariamente hostiles las unas a las otras, desacostumbradas como están a unirse, y tristes por el mandato del odio que dio lugar a su nacimiento» (Fr. 22, 4 sig.). Existe, pues, una especie de afinidad electiva que une lo semejante con lo semejante, mientras que hay cosas que permanecen separadas unas de otras por una enemistad eterna. Así, el agua se asocia mejor al vino, pero no quiere mezclarse con el aceite (Fr. 91).

La esencia y función de estos dos poderes se manifiesta primeramente en el surgir y perecer del Universo y de los seres orgánicos. Aunque el proceso del mundo sea eterno, de manera que no tenga sentido hablar de un principio o fin de las cosas, sin embargo, en la concepción de Empédocles el punto de partida es dado por el nacimiento del mundo en que vivimos. Conforme a la Naturaleza, uno de los dos polos del suceder universal, es precisamente donde uno de esos dos poderes ha logrado el dominio absoluto. Pero como el griego no podía tener otra idea de «principio» que la de una mezcla casual de todas las materias y Empédocles consideraba el amor como principio de toda unidad o mezcla, por ello el punto de partida de su *cosmogonía* estaba condicionado por estas concepciones, y en él todo estaba entremezclado abigarradamente en el sphairos por el amor. Las fases individuales de la cosmogonía de Empédocles se pueden sólo deducir de una manera aproximada, dada la contradicción de nuestras fuentes. Es cierto que el primer movimiento sobrevino en el reposo del sphairos que permanecía fijo, por obra del odio, que en algún lugar fue causa de una mayor acumulación de fuego y de un movimiento vertiginoso de las materias componentes (naturalmente, siempre bajo la continua oposición del amor). Como consecuencia de todo esto se separó primero de la mezcla originaria el aire, que se esparció en forma de círculos, y abarcó el Todo a manera de una bola. Después brotó el fuego, que se dirigió hacia arriba, bajo la capa esférica de aire, que, por obra suya, se solidificó formando una bóveda cristalina (el cielo). En medio del Todo, se conglomeró lo más pesado, la tierra, que se solidificó también «a consecuencia de una determinada necesidad», y que permaneció en este estado a causa del giro vertiginoso de la bóveda celeste mantenida en suspenso. De la tierra brotó el agua a consecuencia del ímpetu de esta rotación. El mar no es otra cosa que «el sudor de la tierra». Del fuego, que todavía contenía en sí aire, y que nació en el primer momento de separación de elementos, se formaron las estrellas.

La esfera celeste, que abarca el Todo y que gira diariamente alrededor de la tierra, está formada por dos medias esferas: una está completamente llena de fuego; la otra, de aire, conteniendo también algo de fuego. Cuando la media esfera ígnea está arriba, tiene lugar el día; cuando lo está, por el contrario, la media esfera llena de aire, que sólo en algunos puntos está salpicada de fuego, tiene lugar la noche. Aquí se explican, pues, el día y la noche sin tomar en consideración para nada al sol, que es sólo un reflejo luminoso de la media esfera ígnea, que se concentra en una enorme lente movida por la rotación de la esfera del mundo (algunas cosas se nos aparecen contradictorias e inseguras en este punto, dado el fallo de nuestras fuentes). Considerando de cerca la cosmogonía de Empédocles, observamos que, con excepción de sus dos principios, es efecto de puras fuerzas mecánicas. Aparte de algunos detalles, no se distingue, en esencia, de la de sus contemporáneos y predecesores.

Pero su *zoogonía* se nos muestra, sin embargo, con extraordinaria originalidad. En primer lugar brotaron, bajo el efecto de la humedad y del calor en el interior de la tierra, las plantas y los árboles, que son, en verdad, ζῷα (seres vivos), que se quedaron a mitad de camino. Los animales y los hombres se han desarrollado lentamente a través de una serie de escalones intermedios. En primer lugar brotaron de la tierra fecundada, por así decirlo, miembros sueltos, después los miembros dispersados se unieron, y, por último, surgieron seres vivos completos; en el cuarto estadio se propagaron uniéndose unos con otros. Pero este proceso, en el que siempre lo semejante tendía a lo semejante, tuvo, bajo la oposición del odio, unas peculiares fases de desarrollo. «De la tierra brotaron cabezas sin cuellos; brazos sin espaldas erraban desnudos; ojos sin frente iban de un lado para otro» (Fr. 57). Pero mientras el amor, a despecho del odio, aspira a unir lo semejante a lo semejante, realiza también el *azar* (τύχη) su maravilloso juego; así «surgieron seres vivos, reptantes, con innumerables manos» (Fr. 60). De esta manera se unieron en curiosas deformaciones partes de animales. «Nacieron muchas criaturas con dos rostros y con doble pecho, con tronco de buey y rostro de hombre, pero también a veces figuras de hombre con cabeza de buey, seres mezcla de hombre y de mujer» (Fr. 61). Todo lo que se unió de manera que pudiese perdurar, se convirtió en un ser animado; todos estos seres permanecían en la vida porque sus partes se adecuaban perfectamente y podían mutuamente satisfacer sus necesidades, mientras que todos los seres fruto de las primeras deformaciones perecieron. El biólogo Empédocles muestra aquí, si bien de manera fantástica, un notable y anticipado conocimiento del desarrollo gradual de todo lo orgánico, cuyos estadios, considerados separadamente, no estuvieron para él apartados por abismos infranqueables, pues un lazo común une las plantas a los animales y a los hombres; la diferencia entre ellos es sólo una diferencia gradual, no esencial; las plantas

no solamente tienen sentimientos, como la nostalgia, la tristeza y la alegría, sino que incluso pueden pensar. Es inequívoca también su idea de que sólo lo que es realmente apto para la vida es lo que permanece entre la multitud de organismos de la Naturaleza. Así se puede considerar a Empédocles, junto con su predecesor Anaximandro, como el más antiguo representante de la teoría de la adaptación de las especies *(Deszendenztheorie).* En conexión con su zoogonía, Empédocles hizo el primer intento para aclarar el origen de las especies y de los dos sexos.

En el biólogo Empédocles no se ve rastro alguno de una concepción teleológica de la Naturaleza, ya que la casualidad juega un papel decisivo en la formación del ojo humano, por ejemplo, o en la estructuración de la columna vertebral. El amor y el odio se presentan en su zoogonía como fuerzas que actúan sólo de una manera impulsiva y no como inteligencias conscientes de una finalidad. Estas dos fuerzas dan sólo el primer impulso para el devenir natural. El posterior desarrollo surge de otros factores que ya no dependen de estas fuerzas. El gran zoólogo Aristóteles criticó ya agudamente que no era posible, desde tal punto de vista, una explicación suficiente del nacimiento de los organismos.

Pero las reflexiones de Empédocles no se refieren sólo a la Naturaleza animada. También en la Naturaleza inorgánica —esta distinción entre Naturaleza orgánica e inorgánica procede, como es sabido, de Aristóteles— consiguió Empédocles importantes logros. Empédocles descubrió la velocidad de la luz, o sea el hecho de que la luz necesita un cierto tiempo para llegar desde el sol a la tierra, y tiene que atravesar la atmósfera antes de llegar a nosotros, que no podemos percibir este hecho, que Empédocles concibe como el flujo de una sustancia corpórea, a causa de su extraordinaria velocidad. También sobre los efectos de la presión atmosférica y de la resistencia del aire mostró ya un sorprendente conocimiento, que usó en su experimento físico para explicar la respiración humana.

Tales conocimientos, tan por encima de los de su época, podrían quizá tomarse como felices hallazgos de un espíritu inquieto; pero su significación científica como extraordinario investigador de la Naturaleza la pone de manifiesto Empédocles indiscutiblemente por haber establecido una teoría de la Naturaleza, que aplicó con asombrosa lógica, hasta las regiones más dispares del mundo visible. El mundo sublunar, o sea toda la materia formada por los cuatro elementos, está penetrado por finísimos conductos (πόροι = poros), imperceptibles a simple vista, que se combinan con partes firmes e impenetrables de la sustancia. Estos poros estaban llenos, en opinión de Empédocles, de un aire enrarecido, ya que negaba, como los eleatas, la posibilidad de un espacio totalmente vacío. A estos poros corresponden, por otra parte, las emanaciones (ἀπορροαί) que parten de todo lo creado. No sólo las plantas y los animales, la tierra y el mar, sino también los metales

y las piedras, desprenden constantemente toda clase de fluidos. De éstos algunos son adecuados para algunas clases de poros, mientras que otros son demasiado pequeños o demasiado grandes para ellos. Basándose en esta teoría, explica Empédocles el magnetismo. Las emanaciones que salen del imán chocan lateralmente con el aire, que pesa sobre los poros del hierro y los cierra, de manera que las emanaciones del hierro pueden moverse a su vez en dirección a los poros del imán. Al ser éstos simétricos a aquéllos, es decir, al encajar perfectamente en ellos, penetran en su interior y este flujo total arrastra al mismo hierro hacia el imán. Aquí tenemos el primer intento de explicación científica del magnetismo, en la que podemos observar la distancia tan grande que media ya entre ella y la explicación todavía mítica de Tales.

Es en la Naturaleza orgánica donde la teoría de los poros fructificaría plenamente. Primero en la fisiología de las plantas, que si bien no debe a Empédocles su descubrimiento, sí le debe una serie de importantes conocimientos. La doctrina de los poros le sirve tanto para explicar las causas de la caída de las hojas en otoño, como la persistencia de esos arbustos del Sur, que siempre permanecen verdes. También en su explicación de la respiración humana, que intentaba mostrar por medio de un experimento con un reloj de agua, emplea su teoría de la simetría de los poros, ya que conocía la respiración cutánea.

La doctrina de los poros es también la base de la *fisiología de los sentidos* de Empédocles, pues toda percepción se basa en una adecuación de determinadas emanaciones de las cosas a determinados poros (de nuestros órganos sensoriales). Por eso es imposible una percepción si los sentidos son demasiado amplios o demasiado estrechos para estas emanaciones, o sea, si no existe simetría ninguna entre poros y emanaciones. Pues en el primer caso no existe contacto de las emanaciones con las paredes de los poros, mientras que en el segundo caso es imposible que las emanaciones penetren en los poros.

Basándose en esta teoría explica Empédocles el proceso de la visión, que intenta ilustrar comparándolo con la luz de una linterna, cuyas paredes transparentes dejan salir la luz hacia afuera, pero, en cambio, no dejan que el aire penetre en su interior (Fr. 84). En los ojos, protegidos por toda clase de finas membranas y tejidos, se encuentran ordenados alternativamente los poros de agua y fuego. Con los del fuego conocemos lo blanco, con los del agua lo negro; pues los poros del uno se corresponden con las emanaciones del otro. Al unirse las emanaciones que brotan de los objetos con los rayos que parten de los ojos, se forma una imagen del objeto en ellos. (Aquí se nos presentan algunos pasajes oscuros a causa de lo fragmentario de las fuentes.) La doctrina de los poros y de las emanaciones la empleó también Empédocles en su óptica; así, por ejemplo, al explicar la transparencia de

ciertas sustancias como el aire y el agua, etc. También explicó el reflejo por su teoría de las emanaciones, e incluso en estrecha relación con su doctrina de los elementos planeó los principios para una teoría de los colores.

La psicología de Empédocles, y en esto se muestra hijo de su época, es todavía muy materialista. No se encuentra en él una distinción exacta de las potencias espirituales. Finalmente, su posición ante los problemas que nosotros llamamos hoy, con el vocabulario de la filosofía moderna, «teoría del conocimiento», ilumina los estadios de su pensamiento metafísico. Su idea, que ya se nos hizo patente en su fisiología de la visión, podría expresarse en una frase: «Sólo lo semejante es conocido por lo semejante», frase que habría de repercutir a través de los siglos [1]. Puesto que nosotros pensamos con la sangre, que es una mezcla sutilísima de todos los elementos, Empédocles no hace más que sacar la consecuencia al decir:

Nosotros vemos la tierra con la tierra (que hay en nosotros),
el agua con el agua,
el divino aire con el aire, el fuego con el fuego,
el amor con el amor, el odio con el triste odio.

Que con esta opinión se hacía problemática la unidad del «alma» era algo que entonces no podía plantearse. La psicología de Empédocles es el resultado de un materialismo avanzado, pero todavía bastante ingenuo. Frente a esto, es notable su idea profunda y francamente pesimista acerca de la estrecha limitación y de lo condicionado de todo conocimiento humano, sobre todo del individuo aislado, como lo patentiza el memorable fragmento segundo. Sus opiniones más profundas las debe, por tanto, el filósofo-poeta a las revelaciones de poderes divinos, o sea de las Musas (Fr. 4).

En el «sistema» de Empédocles (si es que podemos usar tal expresión) no hay lugar, junto a los elementos y a las dos potencias cósmicas, para los dioses, tomados en sentido estricto. Cuando él usa sus nombres, refiriéndose a los elementos o al amor y al odio, o al sphairos, lo hace siempre en sentido alegórico. Los dioses de la religión popular se habían convertido desde hacía ya tiempo, para el fundador de la teoría de los elementos, en materias y fuerzas físicas.

B) EL MÍSTICO.

Frente al Empédocles «físico» hay que considerar también al Empédocles «místico», tal como se nos aparece en las *Purificaciones,* su otra obra de

[1] Así dice Goethe: «Si el ojo no fuera en cierto modo sol, no podría mirar al sol nunca». Vemos, pues, en Goethe una concepción típica de la filosofía antigua.

la que se conservan importantes fragmentos. Aquí se muestra como precursor de concepciones que, frente a su filosofía natural, nos dan la impresión de una imagen de otro mundo: aquí no se trata de problemas de la ciencia griega, sino de las doctrinas de una determinada creencia que un profeta inspirado predicó a sus paisanos de Sicilia, de una mística religiosa que de ninguna manera está en conexión con su filosofía natural, sino que más bien se encuentra en irreconciliable oposición con ella; mística que no pudo haber surgido al mismo tiempo que su filosofía natural en la mente del pensador; entre ambas tenían que haber transcurrido años, quizás decenios. Como en las *Purificaciones* se presuponen ciertas ideas fundamentales de la física de Empédocles, hay que considerar, pues, su mística, por consiguiente, como una orientación posterior de Empédocles, que en la última época de su vida, y a consecuencia de una profunda conmoción espiritual, experimentó una «conversión», para decirlo con palabras de Wilamowitz.

La mística de Empédocles surge de la doctrina pitagórica sobre el alma, que hemos estudiado anteriormente; y, en cierta manera, es su coronamiento, al resumir con fuerza inusitada todas sus ideas esenciales —sobre la base de observación y vivencia personales—, pues gracias a su naturaleza fogosa, a su brillante fantasía, adquiere un tono tan personal, una estructuración tan viva, que nos parece como nacida de lo más íntimo de su ser.

El punto central de esta mística lo ocupa el alma humana y su destino. El místico Empédocles se levanta sobre la base de un tajante dualismo antropológico: el cuerpo es sólo «la tierra que envuelve al hombre», puesto que la naturaleza vistió el alma de una «extraña cobertura de carne». Mientras el cuerpo, después de la muerte, se desintegra en los cuatro elementos que lo componen, el alma humana, por el contrario, tiene origen divino. En su existencia preterrena fue un espíritu bienaventurado en el reino de los dioses, en inalterable unión con el Uno; con el divino sphairos. Pero por la culpa del «odio violento», que intenta en todas las partes del mundo convertir la unidad en multiplicidad, el alma es desgarrada de su unidad feliz, del «cielo», y lanzada a la infame tierra, a este «lugar sin alegría, donde la muerte, el rencor, y una multitud de males semejantes, enfermedades agotadoras, poderes destructores, obras perecederas, van de un lado para otro, en lo oscuro, sobre el valle de la desgracia». Tiene que hacer una larga peregrinación a través de toda clase de cuerpos de animales y plantas, hasta que al fin por medio del amor puede volver de nuevo a la unidad divina. De esta manera el alma del hombre es un peregrino en la tierra, un extranjero que va errante sin reposo, que ha sido expulsado de su patria celeste y empujado a las ciudades de los pecados y de la impiedad. De aquí brota para ella su tarea más elevada sobre la tierra. A la caída del alma corresponde —al menos en algunos individuos selectos— una elevación gra-

dual, puesto que les ha sido concedido poder expiar la culpa cometida en su existencia preterrena; esto sólo puede conseguirse por una vida purificada, es decir, por una vida limpia. Estos hombres privilegiados entre miles pueden elevarse hasta grados cada vez más altos de plenitud; aparecen entre los demás mortales «como videntes, rapsodas, médicos y príncipes, y en seguida se elevan al grado de los dioses, ricos en honores». De esta manera participan «del hogar de los otros inmortales, se sientan en la misma mesa que ellos, libres de las miserias humanas, seguros contra el destino y al abrigo de las ofensas» (Fr. 146, 147). Esta divinización paulatina del sabio la experimentó Empédocles en sí mismo. Así puede presentarse como el último gran representante de la creencia en la «katharsis», como el salvador de sus desgraciados compatriotas, a los que intentó liberar de sus sangrientos ultrajes. Ciertamente el profeta Empédocles exige fe en sus maravillosas doctrinas, pues sin ellas es imposible que haya salvación. Aquí se muestra claramente el abismo que hay entre la ciencia griega y esta mística llena de resonancias orientales. El sabio conoce todos los secretos del cielo y de la naturaleza, incluso posee poderes sobrenaturales frente a las cosas del mundo. Él puede, por ejemplo, serenar los vientos e incluso resucitar muertos. El modelo histórico de este sabio es el Pitágoras de la leyenda, al que quizá se refieran las sublimes palabras del fragmento 129:

> Había entre ellos un hombre de saber sobrehumano, poseía un tesoro de conocimientos extraordinario, versado en toda clase de sabios conocimientos. Cuando tendía las fuerzas de su espíritu, veía fácilmente cada una de las cosas que hay en diez o en veinte «eones» [2].

Pero el «dios» de Empédocles fue primeramente «muchacho, muchacha, rama, pájaro y pez mudo salido del mar»; pues también él, a causa del odio, fue arrojado de su patria divina a este valle de lágrimas y condenado a una larga y penosa transmigración.

A través de la doctrina de la transmigración de las almas adquiere su peculiar significación la estrecha relación que existe entre hombre y animal, que resulta de la filosofía natural de Empédocles. Tienen importancia extraordinaria las consecuencias de este parentesco: un lazo común abraza a todo lo animado, un mismo derecho válido para todos. De aquí se deduce lógicamente un mandato categórico: la ἀποχὴ ἐμψύχων, el respeto y la consideración ante todo lo viviente. Por lo tanto es una injuria horrible matar animales y comer su carne. Los cuerpos de animales que los impíos devoran, son «morada de almas en pena». Y así «el padre sacrifica en su obcecación, creyendo realizar una obra agradable a la divinidad, a su propio hijo que

[2] Eón quiere decir aquí la duración de una vida humana.

había cambiado de figura». Por eso exclama el profeta, desatado en sagrada ira, a causa de este crimen:

> ¿No queréis cesar en estos atroces crímenes? ¿No os dais cuenta cómo os destrozáis unos a otros por lo irreflexivo de vuestras acciones?

* * *

En la historia de la filosofía griega presenta Empédocles una doble vertiente. Como físico hizo el primer intento totalmente original de conciliación entre la doctrina de Heráclito y la ontología de Parménides. Por su teoría de los cuatro elementos, de la unión y separación de materias imperecederas, como del aparente nacer y perecer, ejerce un extraordinario influjo en la filosofía posterior. Por su distinción entre la materia y la fuerza que la conforma, inició el camino de un dualismo cósmico e introdujo con su doctrina del amor y del odio, como fuerzas que imperan en el mundo, un momento ético en la filosofía natural. Como místico influyó poderosamente al completar la doctrina del alma, corriente en los círculos órfico-pitagóricos, al dar a estas ideas una auténtica plasticidad, que había de repercutir en las concepciones posteriores, incluso en la de Platón. De esta manera actúan con fuerza original sobre la posteridad los dos motivos fundamentales de esta fascinante personalidad: el puramente científico y físico y el místico-religioso, que en esencia son inequiparables y que más bien que dos momentos paralelos son dos momentos sucesivos. Este influjo pasa por el helenismo hasta los umbrales mismos de la época moderna, como lo prueba el gran poema de Hölderlin, aunque en él aliente un espíritu totalmente distinto.

2. *Anaxágoras.*

Anaxágoras de Clazomene nació alrededor del año 500 a. C. Apolodoro sitúa su nacimiento en la 70 Olimpíada. Era hijo de Hegesíbulo y descendiente de una noble y rica familia. Por amor a la ciencia renunció a la herencia paterna y dejó en barbecho sus posesiones, como pasto de los animales. Por ello es el modelo del pensador entregado a la ciencia y apartado del mundo. Es posible que a él se refieran, ensalzándole, los famosos versos de Eurípides: «Feliz el hombre que, entregado a la investigación, no piensa nunca en las injurias ni en las faltas de los ciudadanos, hundida siempre su mirada en la intimidad y vuelto hacia el edificio inalterable de las esencias eternas, a cuyo modo de ser y a cuyo plan se doblega. Porque nunca tiene lugar la ira en un espíritu tan elevado». En su primera época estuvo en estrecha relación, según podemos deducir de una observación de Teofrasto,

con la Escuela de Mileto, que después de la caída de la ciudad, en el año 494 a. C., pervivió todavía durante largo tiempo. También los milesios Anaximandro y Anaxímenes ejercieron un fuerte influjo sobre él. En el año 462, poco más o menos, se dirigió a Atenas, en donde vivió treinta años dedicado a la investigación. Aquí entró en contacto íntimo con Eurípides y Pericles, profundamente impresionados por su personalidad y por las ideas de su *Meteorología.* También Tucídides conoció sus investigaciones, y lo mismo que Pericles, aceptó la explicación de los eclipses de luna. Véase por ejemplo el pasaje de Tucídides, II, 28.

Con Anaxágoras llega a Atenas, que todavía vive en su mayor parte sumergida en las viejas creencias, la ciencia jónica, y con ella la primera «Ilustración». Este nuevo espíritu fue durante largo tiempo sospechoso a la masa de los ciudadanos atenienses; su teoría de los cuerpos celestes levantó una fuerte protesta (afirmaba que el sol era una masa de piedra ardiente), y así en el año 432, cuando los enemigos de Pericles dirigieron los primeros ataques contra los hombres de su confianza, fue acusado de blasfemia (basándose en el «psefisma» de Diopites), quizá a causa de su afirmación sobre el sol. El curso y el resultado del proceso, en el que Pericles intervino personalmente en su favor, no lo conocemos con certeza a causa de las contradicciones que implican las fuentes. En todo caso abandona entonces Anaxágoras para siempre Atenas y se establece en Lámpsaco, ciudad del Helesponto, donde fundó una «Escuela» (su primer sucesor fue Arquelao, al que sucedió Metrodoro); falleció algunos años más tarde, alrededor del 428. Largo tiempo después de su muerte fue honrada su memoria.

Lo más importante de Anaxágoras, como físico, es su *Meteorología.* Por ella se entiende la investigación de los μετέωρα, de «las cosas que hay en lo alto», o sea los fenómenos y todo lo que acontece en el reino de las nubes, lo mismo que en las regiones de las estrellas. Su idea de la naturaleza del sol se confirmó con el gran meteoro que cayó en el año 467 a. C. en Agiospótamos, en la Península de Gallípoli. Su idea de la magnitud y de la distancia de las estrellas experimenta un paso decisivo en comparación con la de sus predecesores: decía, por ejemplo, que el sol «era más grande que el Peloponeso» y que la luna era una especie de tierra habitada, con montañas y valles. Un meritorio servicio a la ciencia fue su explicación de los eclipses de sol y luna, totalmente exacta, y que entonces se creía que eran misteriosos fenómenos. En la *Meteorología* propiamente dicha —usando la palabra en el sentido que tiene desde Aristóteles— es digna de mención la explicación del fenómeno de la formación del granizo. Anaxágoras fue quien primero se dio cuenta de la decisiva importancia que los cambios y diferencias de temperatura tienen en el origen de los fenómenos atmosféricos, y ve en el sol la última causa de los meteoros. En su fisiología no podemos entrar ahora. (La significación de Anaxágoras como investiga-

dor de la Naturaleza y como filósofo la ha estudiado el autor de esta obra en su estudio «Anaxágoras», *Neue Jahrbücher für klass. Altertum,* 1919, pág. 81 sig. y 169 sig.). Hay que destacar que Anaxágoras pertenece a aquellos primeros pensadores griegos que tenían una formación matemática; y así, parece que estando encarcelado se ocupó del problema de la cuadratura del círculo.

De su obra, que en oposición a la de Empédocles está escrita en escueta y sencilla prosa y en un estilo transparente y claro, se nos ha conservado una serie de extensos fragmentos, entre los cuales es especialmente importante el 12.

A) LA DOCTRINA DE LOS ELEMENTOS.

Lo mismo que Empédocles, Anaxágoras participa también de la opinión, común a los antiguos físicos, de que de la nada, nada puede salir, y de que nada puede convertirse en nada. Como aquél, se basa también Anaxágoras en las proposiciones fundamentales de la ontología de Parménides, según las cuales el Ente es increado, imperecedero y cualitativamente inmutable. Tampoco hay para Anaxágoras un nacer y un perecer en sentido estricto. «Las palabras nacer y perecer no las usan los griegos rectamente. Pues ninguna cosa surge, nace o perece, sino que en las cosas que ya existen, se realiza una mezcla y una separación. Así harían muy bien en llamar al nacimiento mezcla, y a la destrucción separación» (Fr. 17). Es cosa clara para Anaxágoras que no sólo permanece en el mundo de lo existente una constancia cuantitativa, sino también una constancia cualitativa. En este punto está totalmente de acuerdo con Empédocles, o sea, ambos se encuentran sobre el mismo suelo de la ontología eleática. Sin embargo, llega a un resultado distinto. Si la materia es increada, imperecedera y cualitativamente inmutable, ¿cómo ocurre, pues, que del pan que comemos se formen huesos, carne, tendones, venas, cabellos, etc., y de lo que come el animal se formen alas y cuernos? ¿Por qué ocurre que del agua del arroyo, que riega las raíces del árbol, llega a formarse madera, corteza, hojas y frutos? «¿Cómo podría formarse, así exclama Anaxágoras, de lo que no es cabello, cabellos; de lo que no es carne, carne?» ¡Siendo inmutables las partes constitutivas de las cosas! Sólo una respuesta es posible a esta cuestión: lo que parece que es nuevo, tiene que haber estado contenido ya de antemano en los alimentos ingeridos por el cuerpo. En el pan que comemos, en el agua que bebemos, preexisten ya desde un principio todos los elementos constitutivos de nuestro cuerpo, claro que en partes tan pequeñas que con nuestros sentidos no podemos percibirlas, sino solamente deducirlas por un proceso intelectual. Así la sangre no tiene su origen en el cuerpo, sino que más bien está entremezclada con los alimentos; lo semejante, pues, se nutre de lo

semejante. Tiene que haber, por lo tanto, un número infinito de partículas invisibles que no podemos percibir a causa de la debilidad de los órganos de nuestros sentidos, si las tomamos individualmente, y que sólo al presentarse en masa caen bajo nuestra percepción.

De ahí que todo esté en todo; cada cosa contiene algo de todas las materias; sólo que nosotros acostumbramos a llamar a las cosas *según el elemento que predomine en ellas;* este elemento concentrado en infinitas partículas semejantes, se encuentra a menudo en la superficie de las cosas. Por cierto que las materias que parecen más simples, como el aire y el fuego, son las que tienen una mezcla más abigarrada. Pero como el concepto de transformación química de las materias es totalmente extraño a Anaxágoras —por muy cerca que a veces se encuentre de descubrirlo como consecuencia de sus teorías—, mientras que por otra parte es cosa segura para él que nada puede brotar de la nada, así no le queda otra solución que admitir tantos principios elementales cuantos se nos aparecen a los sentidos, o sea infinitos, al ver que todo brota de todo, si bien no de una manera indeterminada, sino en una determinada sucesión gradual. Posiblemente no le bastó con aceptar los cuatro elementos de Empédocles para poder llegar a comprender, de su mezcla y de su separación, la infinita pluralidad del mundo visible.

Los elementos (χρήματα) no son sólo infinitos numérica y específicamente, sino que constan de infinitas partículas. Anaxágoras toma muy en consideración en su física el concepto de infinitud, que le había sido legado por los últimos eleatas. «No hay un último grado de pequeñez en lo pequeño, porque siempre hay algo más pequeño. Porque es imposible que lo que es deje de existir por división. Pero también hay algo más grande que lo grande, que en cantidad es igual a lo pequeño (o sea: lo grande, lo mismo que lo pequeño, está formado de partes infinitas); comparada consigo misma, cada cosa es a la vez grande y pequeña (grande y pequeño son, pues, conceptos relativos)» (Fr. 3). En relación con esto es de gran importancia el fragmento 6: «Puesto que la porción de grande y de pequeño es igual en cuanto a su suma, por esta razón todas las cosas están en cada cosa. Pues no es posible para ellas estar aparte, sino que todas las cosas tienen una porción de cada cosa. Y puesto que es imposible para ellas llegar al último grado de la pequeñez, no pueden por consiguiente ser separadas, ni existir por sí mismas, sino que ellas tienen que estar todas juntas como lo estaban al principio. En todas las cosas están contenidas muchas cosas, y un número igual, a la vez, en las cosas más grandes, como en las cosas más pequeñas que están separadas». Anaxágoras no se imagina, por consiguiente, la división de una cosa, de un trozo de materia, por ejemplo, hasta el infinito, sino que admite la mezcla material de una cosa hasta el infinito; esto es, si se va dividiendo un trozo de materia, cada una de estas partes,

por muy pequeña que sea, contiene siempre partes de otros elementos. Naturalmente que, al mezclarse cosas, la relación cuantitativa de los elementos considerados separadamente es siempre distinta. Nosotros acostumbramos a denominarlas según el elemento que contengan en mayor cantidad. Esta conclusión de Anaxágoras de la infinita divisibilidad que llega hasta la mezcla infinita de elementos no es forzosa; sin embargo, no cabe lugar a duda de que él mismo llegó a esta conclusión. Tampoco hay que olvidar que esta concepción de Anaxágoras de que todo esté contenido en todo, presenta dificultades, de las que ni su mismo creador llegó a hacerse cargo. Podemos imaginar una división de las cosas hasta el infinito, pero, sin embargo, no podemos hacernos una idea de una mezcla infinita de elementos, que fracasa en los límites mismos de nuestra capacidad imaginativa. Por mucho que nos propongamos imaginar partículas de materia sucesivamente divididas mezcladas de todos los elementos, no nos queda más remedio, si es que distinguimos y nombramos las cosas según el elemento que predomine en ellas —piedra, madera, hierro, etc.—, que concebir el trozo de materia en cuestión formado en última instancia por un elemento único. Pues ¿qué nombre le daríamos, si no es según un determinado elemento, cuyas partículas tendríamos que imaginar formadas de un elemento único? Tampoco Anaxágoras ha podido sustraerse a la necesidad de pensar así, puesto que su expresión σπέρματα (semilla) de las cosas (Fr. 4) sólo puede entenderse como partículas invisibles de una y la misma materia. De esta manera se encuentra en contradicción Anaxágoras, si bien de un modo inconsciente, con una de sus propias doctrinas, al no poder pensar sino de una manera concreta; también admite partículas que están formadas sólo de un elemento único, «semillas», de las que está formado el mundo visible.

Los elementos de la física de Anaxágoras los bautizó Aristóteles con la palabra «homeomerías» (ὁμοιομερῆ). Se ha discutido mucho por los historiadores de la filosofía antigua si el mismo Anaxágoras usó esta expresión. Tras el resultado de la investigación moderna, que ha confirmado definitivamente el juicio de Schleiermacher y Zeller, no cabe ya lugar a duda, a pesar de la opinión de Gomperz y otros, de que Anaxágoras no puede haber usado esta expresión, que procede más bien de la terminología de Aristóteles, y que para la comprensión de la doctrina de los elementos de Anaxágoras, constituye un estorbo más que una ayuda. Por lo tanto no la emplearemos en adelante, en este estudio, y convendría que desapareciera de la terminología de la historia de la filosofía preática.

Históricamente considerada, la doctrina de los elementos de Anaxágoras supone un notable retroceso. Comparte con la ontología eleática el mismo sofisma que presupone ésta: puesto que del no Ente no puede nunca surgir el Ente, tampoco puede surgir de un Ente de determinadas características *otro* Ente de las mismas características. Pero como Anaxágoras admite real-

mente la multiplicidad y el movimiento de las cosas, y como por otra parte reconoce también la veracidad de las impresiones de los sentidos, y no posee conocimiento alguno de la transformación química de los elementos, se ve obligado a aceptar una serie infinita de entes cualitativamente distintos, o sea, infinitos y distintos cuerpos simples. Esto fue un notable retroceso, sobre todo frente al monismo de los primeros jonios, de la misma manera que éste fue una ingenua pero genial anticipación de las más modernas teorías químicas. La doctrina de la mezcla «in infinitum» no es otra cosa que una de aquellas generalizaciones, llevada hasta el extremo, en las que fue tan rica la temprana historia del pensamiento griego. Mientras que Anaxágoras, basándose en la experiencia, sólo hubiera podido concluir que cada cosa está contenida en cada cosa, pero no que todo está contenido en todo, abandonó con esta conclusión el suelo firme de la experiencia, cuyos hechos no le daban pie para ella.

B) EL PRINCIPIO MOTOR.

Anaxágoras tiene que admitir un principio del movimiento separado de la materia, puesto que los elementos, numérica y específicamente considerados, son inmutables e inmóviles, y, sin embargo, no hay ninguna duda con respecto a la multiplicidad y el movimiento de las cosas. Pero su respuesta es totalmente distinta de la de Empédocles, cuyos principios «amor» y «odio» eran todavía míticos, casi podríamos decir místicos. El sobrio pensador jonio parte, para su elección de un principio universal, de consideraciones puramente racionales. El mundo que nos rodea, y especialmente el cielo estrellado, que es en realidad el motivo principal de la investigación de Anaxágoras, muestra un orden sistemático y una incontrovertible ley. Todo esto forma un Cosmos. Esta verdad fundamental la había conocido ya Anaximandro; de ella saca Anaxágoras las consecuencias basándose en el desarrollo filosófico posterior. La palabra «Cosmos» caracteriza una totalidad que apunta a un fin determinado, ya que no es imaginable un orden sin un fin. Pero las cosas ordenadas conforme a una finalidad pueden proceder sólo de un creador que obra conforme a fines determinados. Tal creador era para Anaxágoras —lo mismo que para los hombres en general, partiendo de la experiencia íntima— la «inteligencia», tal como en nosotros se manifiesta. De esta manera deduce, del principio que actúa en nosotros, que él considera la inteligencia como el principio que impera en el macrocosmos. También en el mundo es la inteligencia el principio del orden.

No hay duda de que precisamente la investigación de los μετέωρα, o sea, del cielo estrellado, es la que condujo a Anaxágoras a esta importante conclusión. Un pasaje del famoso fragmento 12 aclara este punto: «La inteligencia conoce todas las cosas. Ella ordena todo lo que debe ser y todo

lo que fue y que ya no es, y esta revolución que llevan a cabo las estrellas, el sol y la luna».

Si la inteligencia fuera, en opinión de Anaxágoras, sólo la pura facultad de pensar, no sería suficiente como principio universal para explicar todo el devenir. Pues cómo concebir el movimiento y el cambio de las cosas condicionado a él? Anaxágoras equipara, sin embargo, estos dos factores diferentes: identifica la inteligencia como facultad de pensar (νοῦς) con el principio vital (ψυχή) como voluntad, capaz de obrar, y así, de esta manera, es para él la inteligencia, por medio de la cual pensamos, el promotor de todo movimiento. Al ver, pues, en el pensar, o sea en el conocer, y por otro lado en el movimiento, las dos funciones fundamentales del espíritu humano, pasa de aquí a atribuirlas a la inteligencia, como principio universal. La esencia y la significación de este principio, tan discutido hasta hoy, se puede conocer mejor por los predicados que Anaxágoras le concede y por los efectos que le atribuye. Es *simple,* o sea no está compuesto de partes ni de materia alguna; es *puro,* o sea no está mezclado con nada; «es único, es *autónomo* y *para sí mismo,* pues si no fuera así, y estuviera mezclado con otros, entonces participaría de todas las cosas... y las cosas mezcladas con él impedirían que tuviera poder sobre algunas de ellas, de la misma manera que lo tiene al ser autónomo e independiente» (Fr. 12). «La inteligencia es lo más fino y lo más puro de todas las cosas». Al no estar mezclado es también ἀπαθής, o sea, no sufre influencias de ninguna parte y es totalmente inmutable.

De esto se deduce que Anaxágoras considera la inteligencia como algo *a lo que nada puede compararse.* Bien es verdad que a veces algunas de sus expresiones suenan como si el νοῦς fuera una sustancia especial, pues la inteligencia de Anaxágoras contiene todavía caracteres corpóreos (así, por ejemplo, cuando se acentúa insistentemente que no está mezclado con nada del mundo, o que es lo más fino y lo más puro de todas las cosas); pero la tendencia de Anaxágoras hacia la pura espiritualidad del concepto es tan marcada, que nunca hubiera podido pasarse por alto. Esto lo muestran ya aquellos predicados, que pretendían determinar el νοῦς como algo totalmente distinto de las cosas del mundo. Pero lo decisivo es esto: la propiedad capital del νοῦς es el *conocer;* ésta es, pues, la capacidad propia del espíritu, y sólo de él. Así, dice el fragmento 12: «Posee de todas las cosas toda clase de conocimientos»; «Todas las cosas que se mezclan, que se separan y se distinguen, son conocidas por la inteligencia». El νοῦς es, por consiguiente, omnisciente y sobre este conocimiento se funda la capacidad de ordenar las cosas en el devenir del mundo. Que el conocer es realmente la propiedad fundamental del principio universal de Anaxágoras, lo prueba el haber escogido la caracterización de νοῦς para este principio, una palabra que por cierto indica la capacidad de pensar y al mismo tiempo el propósito,

como nos lo muestra el idioma homérico. Caracteriza, pues, una pura actividad intelectual. Con la íntima esencia del νοῦς va implicado también el dominio sobre todos los seres animados. Anaxágoras ha querido decir con la palabra νοῦς —y esto no puede ponerlo en duda ningún conocedor de sus fragmentos— una esencia puramente espiritual, de ahí que no pueda compararse con nada del mundo. El hecho de que de vez en cuando sus expresiones y su modo de pensar sean materialistas, tiene causas diferentes: sobre él no actúa solamente el influjo de sus predecesores jónicos (hilozoístas), sino la circunstancia de que el concepto de lo absolutamente incorpóreo no había sido todavía descubierto; a esto se añade el hecho de que el griego, incluso el filósofo dentro ya de la época estoica, piensa de una manera plástica, mientras que el hombre moderno, lo que nosotros llamamos hoy el sabio, está cada vez más lejos de la Naturaleza y piensa de una manera más conceptual o abstracta. Pero, sin embargo, no es por ello menos verdadero que Anaxágoras se encuentra en el camino de descubrir la *pura espiritualidad.* Todos sus esfuerzos parecen dirigidos a verse libre del pensamiento materialista. Podemos, por consiguiente, llamar a Anaxágoras con toda exactitud *el primer dualista* en la historia del pensamiento occidental; naturalmente con excepción de Empédocles, que fue el primero en distinguir de la materia inmóvil el «amor» y el «odio» como fuerzas motoras concebidas, por cierto, de una manera todavía corpórea y obrando impulsivamente. La doctrina del νοῦς de Anaxágoras es realmente el punto «al que conduce, trascendiéndose, el realismo de la antigua filosofía de la Naturaleza».

Son dignas de recordarse siempre las palabras de Aristóteles [3] sobre Anaxágoras: «Quien afirmó que el Nous domina sobre todos los seres vivos y sobre toda la Naturaleza y es creador del Cosmos y de todo el orden universal parece mucho más sensato que los que le antecedieron y que habían hablado sin saber lo que decían. Nosotros sabemos que fue Anaxágoras el primero que con toda claridad formuló esta doctrina...».

Como el Nous es «único, idéntico y para sí mismo», de la misma manera es también una esencia *autocrática* (αὐτοκρατές), o sea que recibe el poder que posee sólo de sí mismo. Al estar emparentado con él todo lo animado, tiene, por consiguiente, el dominio sobre todo lo que posee un alma. Domina sobre todos los seres vivos, grandes y pequeños, superiores e inferiores. Pero no sólo tiene poder sobre lo animado sino que también en lo puramente físico ejerce un influjo decisivo. Es el primer motor que dio el impulso al proceso cósmico. El Nous no es sólo omnisciente, sino que igualmente es todopoderoso, y también eterno y omnipresente. Pero, a pesar de todo, en la esencia de este Nous de Anaxágoras hay todavía algunos puntos oscuros. Así cuando dice que el Nous está en todos los seres vivos, en los gran-

[3] *Metafísica,* I, 3, 984b, 15 sig.

des y los pequeños, en los superiores y en los inferiores, es difícil de decir cómo puede mantenerse aquí la homogeneidad y, en definitiva, la personalidad del espíritu. Por otro lado echamos de menos, cosa que ya destacó Aristóteles, una clara distinción entre espíritu (νοῦς) y alma (ψυχή).

El espíritu es aquello que dio el impulso decisivo al proceso del mundo. «También el Nous dominó todo el movimiento circular y así fue el principio de este movimiento. Esta especie de movimiento comenzó en un pequeño punto, pero ha ido abarcando cada vez más y continuará abarcando». Del mismo modo que el Nous ordena todo, bien sea en el pasado, en el presente o en el futuro, así es también el promotor «de este movimiento circular que llevan a cabo, al separarse, los astros, el sol y la luna, el éter y el aire; precisamente este movimiento circular fue la causa de que se separasen» (Fr. 12).

Según todo esto, parece que sería interesante ver cómo el descubridor del νοῦς hacía desplegarse el Cosmos. Pero en este punto experimentamos una gran decepción, que ya experimentaron, a su pesar, los pensadores más importantes de la filosofía griega posterior. Así, por ejemplo, Aristóteles afirma: «Anaxágoras emplea el Nous para la formación del mundo, como un «deus ex machina», y cuando no sabe por qué razón algo es necesariamente como es, lo trae siempre a cuento; pero por lo demás suele poner cualquier otra cosa mejor que el Nous como origen del devenir», o sea, que lo explica con razones puramente físico-mecánicas, sin decir, como objeta Eudemo, discípulo de Aristóteles, de dónde procede la actividad del Nous. Tampoco explica por qué un día el Nous, después de haber estado un tiempo infinito en reposo, dio origen al mundo. Anaxágoras, pues, no se percató de la dificultad que encierra admitir en el tiempo el origen del mundo, frente a la eternidad del Nous y de la materia.

Así, pues, el creador de esta profunda idea, que significa el primer paso seguro para una concepción teleológica del mundo, se contenta con este primer paso, para volver de nuevo a una concepción puramente mecanicista de la Naturaleza. No podemos, sin embargo, dudar de este sorprendente hecho, del que son testimonio las referencias de Platón y Aristóteles, ya que de las obras de Anaxágoras sólo poseemos unos cuantos fragmentos. La historia de la filosofía antigua nos ejemplifica, en muchos de sus representantes, cómo, frecuentemente, el que primero llegó a una determinada concepción no sacó todas las consecuencias que en tal concepción estaban implicadas. Por consiguiente, Anaxágoras no podía explicar en manera alguna, puesto que se encontraba bajo el influjo de los eleatas y aceptaba una materia inmóvil e increada, qué es lo que había originado el movimiento y qué es lo que había producido, en el Caos originario, el orden. Anteriormente hemos indicado qué es lo que le condujo a establecer el Nous como principio del Cosmos. En su opinión, una vez respondida la pregunta por

el origen del mundo, podía explicarse todo lo demás mecánicamente, si bien en el dominio de la naturaleza orgánica y dada la situación en que entonces se encontraba la fisiología, esto debía de conducir a enormes dificultades. Sin embargo, a Anaxágoras le pasó, sin duda, desapercibido. De esta manera no tomó como objeto de su consideración las consecuencias que, sobre todo en el dominio orgánico, tenía que sacar al aceptar el Nous como principio del Cosmos. Tampoco encontramos en Anaxágoras rastro alguno de una explicación teleológica de la naturaleza. La creencia de la filosofía popular posterior en una providencia, tal como la encontramos por primera vez en las *Memorabilia* de Jenofonte, y sobre todo en la Stoa y en el Cristianismo primitivo, fue totalmente extraña al fundador de la doctrina del Nous.

Mérito imperecedero de Anaxágoras es el hecho de que fue el primero en distinguir Espíritu y Materia, animado e inanimado y que acentuó enérgicamente la independencia de lo espiritual frente a lo material. A pesar de todos los puntos débiles de su doctrina, la teoría del Nous como increado, como incapaz de ser influido por el Cosmos, separado de todo, y que sin embargo conoce todo, que posee por sí mismo el dominio del cielo y la tierra, de lo animado y lo inanimado, de lo grande y lo pequeño, que ha ordenado todo lo que existe en el macrocosmos con sabiduría y precisión, ha sido y continúa siendo una grandiosa concepción que ha pesado enormemente sobre pensadores posteriores, como Sócrates, Platón y Aristóteles, a pesar de que se dieron cuenta de los fallos de la teoría del Nous, a la que objetaron agudamente, y que no obstante influyó fuertemente en su propio pensamiento.

La cosmogonía de Anaxágoras, comparada con la de sus predecesores y coetáneos, no ofrece aportaciones importantes. En un principio, antes de que se originase el mundo, todos los elementos estaban juntos (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν), o sea, existía una mezcla de infinitas partículas de innumerables elementos. A consecuencia de su pequeñez no podía distinguirse nada claramente, ni siquiera los colores. Mientras que el «ápeiron» de Anaximandro era una masa cualitativamente uniforme aunque indeterminada, la mezcla de Anaxágoras contenía ya todos los elementos en su determinación cualitativa, si bien en forma de partículas invisibles. Mientras que Anaximandro, gracias a su principio, admite infinitos mundos, el creador de la doctrina del Nous sólo puede admitir un mundo como principio motor. En esta mezcla originaria ocurrió un movimiento circular gracias a un impulso dado por el Nous; este impulso, que comenzaba en un punto determinado, fue ampliándose poco a poco indefinidamente. La separación de los infinitos elementos no se realizó del todo con la cosmogonía. El movimiento circular originado por el Nous fue causa de separación entre elementos semejantes (en esta opinión influyó sin duda Empédocles). La cosmogonía de Anaxágoras no se basa sólo en la separación de lo que es distinto, sino

que a ésta sigue, dentro de ciertos límites, la unión de lo que es semejante. No podemos entrar en más detalles de su concepción cosmogónica.

El puesto que Anaxágoras ocupa en el desarrollo histórico de la ciencia griega puede resumirse en pocas palabras, puesto que recibió influencias decisivas de la ontología de Parménides y de la dialéctica de Zenón (sobre todo en lo que se refiere al concepto de infinitud); se encuentra, por otra parte, ocupando un lugar intermedio entre Empédocles y Leucipo. En ningún pasaje nos muestra que conociese la teoría de los átomos, mientras que de vez en cuando se nos presentan muestras indudables de la obra de Empédocles. En su física especial se ve claramente el influjo de los milesios, sobre todo de Anaximenes, mientras que, de manera curiosa, no encontramos noticias de la doctrina pitagórica. Pero en su concepción del Nous ha sido tan original como quizá no lo haya sido pensador alguno que se encontrase en una coyuntura histórica semejante.

3. *Leucipo.*

De Leucipo no sabemos sino que hacia el segundo tercio del siglo v marchó de su patria, Mileto, en dirección a Elea, donde se hizo discípulo de Zenón. Sabemos también que algo después del año 450 fundó una «Escuela» en la ciudad tracia de Abdera y que en ella se formó su gran discípulo Demócrito. Las obras de Leucipo se unieron desde un principio, con las más numerosas de Demócrito, en un «Corpus»; cuando posteriormente se perdieron sus títulos o el comienzo de estas obras, no fue posible distinguirlas de las de Demócrito, de manera que ya Epicuro (nacido en el 341) llegó a dudar de la existencia real de Leucipo. Pero Aristóteles y Teofrasto le citan a menudo junto con Demócrito, al que, por cierto, Aristóteles llama en un pasaje discípulo de Leucipo. Teofrasto sostuvo además que «la gran ordenación del mundo» (μέγας διάκοσμος) era una obra de Leucipo. Aristóteles y Teofrasto, extraordinarios conocedores de la filosofía griega, contra los que nada puede la afirmación superficial de Epicuro, podían distinguir exactamente los escritos de los dos abderitas. La existencia histórica de Leucipo no puede, pues, dudarse, de ahí que no tenga sentido, después de las investigaciones de Zeller y Diels, hablar aún del «problema de Leucipo». Véase, sin embargo y frente a lo que dice Nestle, mi controversia en el *Philologischen Wochenschrift* (Berlín), 1922, número 76.

El tercer gran pensador que intentó unir la ontología de Parménides con la doctrina de Heráclito sobre el flujo de todas las cosas, así como los datos de la percepción sensible, fue Leucipo de Mileto. Leucipo admite también, con su maestro Zenón, que el Ente tiene que ser increado, inmutable e imperecedero. A pesar de todo, es evidente la multiplicidad y el movimiento de

las cosas. Leucipo se ve obligado a admitir una multiplicidad de Entes, cosa que negaban los eleatas, al no haber nada que pudiera establecer la separación entre esos entes, puesto que todo estaba lleno por el Ente. Por la misma razón habían negado toda posibilidad de movimiento, y se habían opuesto a la existencia del «vacío», al que comparaban con el «no Ente». Leucipo había supuesto con razón que sin el «vacío» no podía concebirse ni el movimiento ni la multiplicidad; en este punto dio el paso decisivo al admitir la existencia del «vacío», caracterizándolo como «no Ente», en oposición a lo «lleno», o sea lo corpóreo, Ente en el pleno sentido de la palabra. Leucipo se atrevió también a sostener que el «no Ente», el espacio vacío, existía lo mismo que el Ente. «Lleno» y «vacío» son, pues, los dos fundamentos del mundo. Pero ¿qué era lo «lleno»? Ya Empédocles, cuyo enorme influjo sobre el pensamiento de Leucipo ha sido recientemente puesto de relieve de una manera convincente, admitía unas partículas pequeñísimas de elementos que, colocadas unas al lado de otras, formaban el mundo visible. Pero fue por medio de la «dicotomía» de las cosas de Zenón, que afirmaba la división de los cuerpos hasta el infinito, y hacía con ello problemática la corporeidad del mundo, como Leucipo se vio conducido hacia el segundo concepto fundamental de su filosofía. En abierta oposición a la doctrina de su maestro Zenón, y al reflexionar sobre el problema de la materia, llegó a la conclusión de que debía de haber algo así como partículas sólidas e indivisibles. Si las cosas podían dividirse hasta el infinito, había que admitir también hasta el infinito la existencia de pequeños espacios vacíos, ya que sin este «vacío» no era concebible la división en los cuerpos. Si era posible hasta el infinito semejante descomposición de la materia, como sostenía Zenón, había que concluir que todas las cosas visibles estaban compuestas de espacios vacíos que se oponían mutuamente (κενά), de tal manera que nada podía existir fuera de ellos y que todo estaba vacío de sustancia. La dicotomía de Zenón, que fue concebida desde un punto de vista matemático, se presentaba como totalmente imposible en la realidad, o sea desde un punto de vista físico. Las partículas materiales, a través de las cuales los cuerpos se relacionan en sus masas, tienen que estar libres de cualquier clase de «vacío», tienen que ser totalmente «llenas» e indivisibles y, por consiguiente, ἄτομα (literalmente traducido: indivisibles) y no sujetas al cambio (ἀπαθῆ). Todos los cuerpos visibles están formados de tales partículas materiales indivisibles e invisibles, y estos cuerpos, a su vez, tienen entre sus partes constitutivas, o átomos, espacios vacíos.

Los innumerables átomos de que se compone el mundo visible, se distinguen entre sí por su forma, situación y disposición. Aristóteles explica muy bien esta cuestión: una A se distingue de una N por su forma, el grupo de letras AN se distingue del NA por su disposición (τάξει), I se distingue de H por su situación o posición (θέσει). Pero así como el número de las

letras es limitado, la multiplicidad de los átomos es infinita: unos son lisos, otros ásperos, unos redondos, otros angulosos, etc. Sobre estas tres divisiones fundamentales de los átomos, cuya sustancia material es idéntica en todos, se funda la diferencia de las cosas, de la misma manera que de los mismos elementos verbales (letras) brota la distinción en la tragedia y en la comedia. Cada uno de los átomos no tiene, con excepción de su forma, que va ya incluida en su corporeidad, ninguna propiedad que pudiera aparecer de manera perceptible por los sentidos, únicamente la extensión (el ocupar un espacio, ya que esos átomos son «lo lleno»). Los átomos de Leucipo son imagen perfecta del ὄν de Parménides, que es increado, inmutable e imperecedero, sólo que aquí están disgregados en un número infinito de partículas, para dar sentido a la multiplicidad de las cosas. Por lo demás carecen de cualquier propiedad que no sea la extensión. Encontramos aquí por primera vez, brotando desde la misma ontología eleática, el concepto de una pura materia totalmente carente de cualidades. Cuando Leucipo, sin embargo, reduce todas las diferencias del mundo visible, como color, gusto, olor, estructura, etc., a la distinta forma, posición y situación de los átomos, distingue por primera vez las cualidades primarias y secundarias de las cosas, o sea, afirma que todas las cualidades que percibimos de las cosas, con excepción de su corporeidad, son subjetivas. Esta idea había sido ya intuida por los pensadores primitivos, pero nunca había sido expresada conceptualmente. De esta manera la cuestión sobre cuál era el número de los elementos, que Empédocles reducía a cuatro y Anaxágoras a infinito, llegó a convertirse en una cuestión sin sentido. Así el primer problema de filosofía de la Naturaleza que los viejos milesios habían suscitado, encontró solución en su último y genial discípulo.

De la misma manera que todo nacer y perecer depende del acercamiento o separación de los átomos, así también explica Leucipo el cambio (ἀλλοίωσις) de una cosa por el cambio de posición y situación de sus átomos. Tal cambio sólo puede hacerse comprensible si se admite la existencia real del «vacío». Sin él, sin estas especies de concavidades en los cuerpos, no puede concebirse una mutación o alternación de sus átomos. Así como el «perecer» de una determinada cosa sólo puede explicarse si se admite que en sus concavidades penetren partículas extrañas que destruyan la primitiva armonía de sus átomos, así también sólo podemos imaginarnos el crecimiento de un ser orgánico si en sus minúsculas concavidades penetran otras partículas sólidas emparentadas de alguna suerte con este organismo, haciéndole de esta manera extenso. Veamos a este propósito lo que dice el mismo Aristóteles, que leyó las obras de Leucipo y Demócrito, y que reproduce los argumentos para probar la existencia del vacío [4]: «Aducen como argumen-

[4] *Física,* I, 6, 213b 1 sig.; Diels, 67a, 19.

tos, en primer lugar, que sería imposible el movimiento local...; en segundo lugar, el hecho de que algunos cuerpos se contraen y se condensan; en tercer lugar, que el crecimiento de las cosas parece que es una consecuencia de estos espacios vacíos. Emplean también como prueba el experimento de la ceniza, que es capaz de absorber tanta agua como un recipiente vacío» [5].

Los átomos y el espacio vacío son los dos únicos constitutivos de la realidad. Pero, igual que en los seres individuales hay infinitos espacios vacíos, así también el espacio vacío circunda nuestro mundo y todos los mundos posibles y se extiende hasta el infinito.

El cambio y la mutación de las cosas no cesa jamás, como tampoco cesa el movimiento eterno de los átomos. Lo «lleno», o sea la totalidad de los átomos, existió siempre, de ahí que su movimiento sea sin principio ni fin. Materia y movimiento no pueden separarse y el movimiento de los átomos no requiere para Leucipo ninguna otra derivación, puesto que es comprensible de suyo. No cabe duda de que en este punto influyó extraordinariamente la concepción de los primeros hilozoístas, con cuyos últimos discípulos, paisanos suyos, mantuvo relaciones personales. Los intentos dualistas para explicar el problema del Cosmos, como son los de sus grandes contemporáneos Empédocles y Anaxágoras, no debían haber estado de acuerdo con sus atrevidas y sobrias concepciones radicadas en las de los milesios. Si la materia, como enseña la experiencia diaria, está cambiando continuamente, o sea, si los átomos que la componen cambian, entonces no se necesita de un determinado principio para explicar el movimiento de las cosas. De los tres intentos originales para superar la oposición metafísica existente entre Heráclito y Parménides, fue tal vez el de Leucipo el más genial, por su sencillez clásica y por la manera como supo llevarlo a cabo.

Así como los átomos están en movimiento desde la eternidad, así también surgen y desaparecen los mundos, cuyo número, dado el número infinito de átomos y la inmensidad de espacios vacíos, es también infinito. El nacimiento de uno de estos mundos podríamos imaginarlo así: de los infinitos átomos que se mueven de un lado para otro en el «gran vacío», un cierto número de ellos se agrupa casualmente; algunos son rechazados inmediatamente, otros, por el contrario, que por la forma y posición presentan una determinada simetría, se unen mutuamente, como resultado de su afinidad. Se forman así unas composiciones de átomos que, a consecuencia de los impulsos que desde los más distintos puntos reciben de otros átomos, originan una especie de movimiento circular, que cada vez arrastra más átomos consigo, y que va convirtiéndose poco a poco en una masa mayor. Si en ella las formaciones de átomos no pueden girar juntas y mantenerse

[5] Un recipiente lleno de ceniza permite que se le eche tanta agua como si estuviera completamente vacío.

en equilibrio a consecuencia de su diversidad, acaban por separarse, uniéndose lo homogéneo con lo homogéneo (aquí se ve el influjo de la concepción de Empédocles) formando dos grupos: los átomos más finos son impulsados hasta la periferia y, asociándose a causa del movimiento giratorio, originan la bóveda celeste, que es una especie de esfera homogénea. De otras masas de átomos, arrastrados hacia la periferia, se forman los astros, que a consecuencia de su movimiento rapidísimo se vuelven incandescentes; mientras las materias más pesadas se dirigen hacia abajo, hacia el centro de ese mundo concebido esféricamente, y reunidas, a causa del incesante giro, en una especie de formación esférica, crean así la base para la formación de nuestra tierra. De una manera análoga a la de la formación del mundo debió Leucipo de haber concebido su destrucción; sin embargo, no tenemos ninguna noticia exacta sobre este punto.

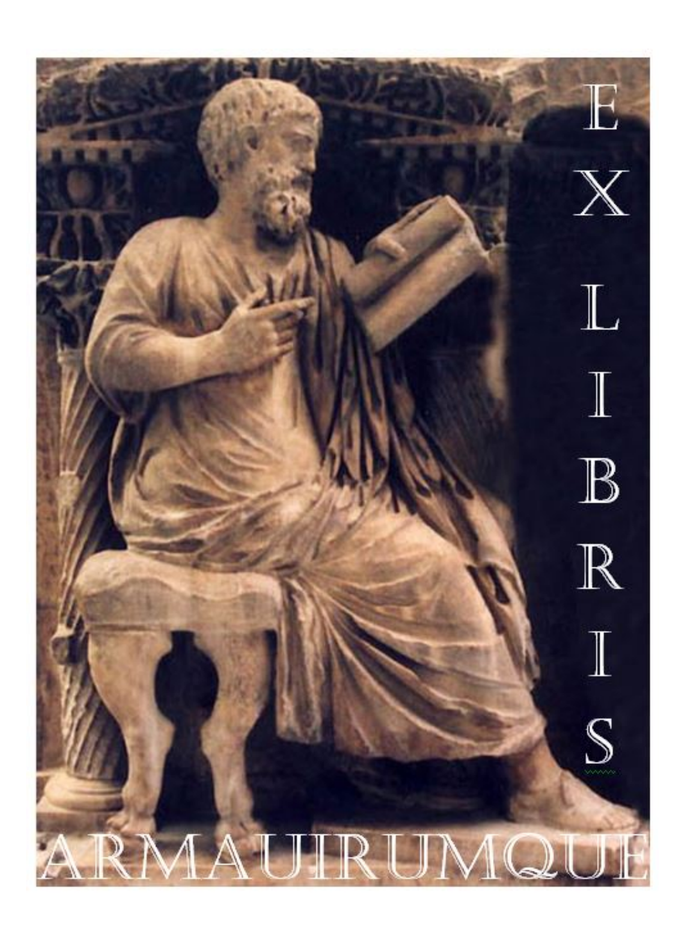
Tiene particular importancia el hecho de que, en el proceso total del mundo, en el nacer, crecer y perecer descubrió Leucipo el imperio de una cierta «necesidad» (ἀνάγκη), como si hubiese intuido todo aquello que después se iba a llamar ley natural.

Leucipo concibió también el «alma» humana de acuerdo con su concepción monista del mundo. El alma, concebida de una manera totalmente corporal, era para Leucipo, lo mismo que lo fue para Tales, la causa del movimiento de todo organismo viviente y de todo el proceso vital en general, y está compuesta de átomos finos y esféricos como el fuego. Como soporte del proceso vital va el alma estrechamente unida a la respiración, puesto que al presionar el aire atmosférico que nos rodea sobre los seres vivos y al intentar desplazar a aquellos átomos, incluso los que tienen un movimiento más ligero, que posibilitan el movimiento de esos seres, la única solución es que mediante la inspiración penetren en los cuerpos nuevos átomos ígneos. Éstos impiden que se disgreguen todos los átomos que existen en el ser vivo, o bien los reemplazan al mantener un equilibrio entre el organismo y la presión atmosférica, evitando así que sean desplazados todos los átomos ígneos. Si en este movimiento de átomos del alma predomina la inspiración, sobreviene entonces el sueño; si por el contrario hay un pleno dominio de la espiración de esos átomos frente a la inspiración, tiene lugar la muerte.

Parece que Leucipo no tomó en consideración el alma como esencia espiritual, o sea, con capacidad de pensar. Sin embargo, y bajo el influjo de Empédocles, hizo un interesante intento de explicar la fisiología de los sentidos. La visión resulta de que de los objetos se desprenden pequeñas imágenes (εἴδωλα) que llegan hasta los ojos y que se reproducen en ellos. Ver no es, pues, otra cosa que captar en nuestras pupilas una imagen del objeto visto.

Es curioso que Leucipo no parece haber separado radicalmente percepción y pensamiento, cuya distinción ya fue agudamente planteada por Alc-

meón de Crotona, de la misma manera que en cosmología no está a la altura de los grandes descubrimientos de los discípulos posteriores de Pitágoras. Pero su mérito imperecedero fue su teoría de los átomos, que ha pesado poderosamente sobre milenios de pensamiento científico.



Capítulo VI

EL FINAL DE LA FILOSOFÍA PREÁTICA

El pensamiento griego se atrevió en su primer período, con el valor temerario propio de la juventud, a plantearse los problemas más elevados y fundamentales, especialmente aquellos que se refieren a la sustancia primordial del mundo. Al tener a disposición un material experimental relativamente exiguo, y al carecer de una crítica sobre la esencia y el valor del conocimiento, tenía que tropezar en sus intentos intelectuales con un caos de soluciones contradictorias. Así se explica que el último período de la filosofía preática esté caracterizado por una gran abundancia de eclécticos y epígonos; eclécticos como *Diógenes de Apolonia* (hacia el último tercio del siglo v antes de C.), que intentó unir el monismo materialista de los antiguos milesios con el principio teleológico de Anaxágoras; o su coetáneo *Ecfanto de Siracusa,* que parece haber combinado la física atomista con la doctrina del Nous; epígonos, entre los que encontramos toda una serie de seguidores de los viejos milesios, como el médico *Hipón,* que estableció lo húmedo como principio universal, que tiene un papel muy importante en la vida orgánica, y de cuya consideración parten sus investigaciones; o aquel desconocido filósofo de la Naturaleza, que admitía una materia originaria infinita, como la de Anaximandro, pero que, conforme a su cualidad, se encuentra entre dos de los llamados cuatro elementos (teoría del μεταξύ); o *Arquelao,* discípulo original de Anaxágoras. Epígonos son también los *últimos representantes de la escuela de Heráclito,* que exageraron la doctrina del maestro acerca del cambio continuo de todas las cosas y cayeron, por consiguiente, en pleno escepticismo. Sin embargo, sus opiniones tienen cierto interés dentro de la filosofía del lenguaje, al afirmar, en oposición a otros, que las palabras no tienen un origen arbitrario, sino que son caracterizaciones de las cosas que brotan de la misma Naturaleza de ellas y que expresan su esencia. Las grotescas etimologías a que llegaron en sus especulaciones sobre

el lenguaje, las conocemos a través de la parodia, mezcla de poesía y verdad, que Platón hizo en el *Crátilo*.

Más importantes que los eclécticos y epígonos son, para la historia de la filosofía griega, algunos discípulos de Pitágoras, entre los cuales hay que destacar, entre otros, a *Filolao de Crotona* (en la segunda mitad del siglo v) y a *Arquitas de Tarento,* que hacia la mitad del siglo IV fue amigo de Platón. Entre los logros de estos pitagóricos hay que contar ante todo la elaboración que dieron posteriormente a la teoría de los números, que constituyó, al par, la base de su teoría del conocimiento, así como el haber puesto de relieve la cosmología, según la cual, alrededor del fuego central, que admitían, giran nueve cuerpos celestes (en primer lugar la antitierra [1], después la tierra y por último los planetas). En su teoría aparece por primera vez la tierra como un astro más entre los astros. Tiene interés científico el hecho de que los pitagóricos del siglo v no sólo conocían ya la forma esférica de los astros y de la tierra, sino que algunos de ellos, como Ecfanto e Hicetas de Siracusa, afirmaban la existencia de un giro diario de la tierra alrededor de su eje, mientras —esto es al menos la doctrina de Hicetas— el sol, la luna y los otros planetas se mantenían fijos en la bóveda celeste. Tiene extraordinaria importancia en estos pitagóricos el desarrollo de las ciencias exactas (matemáticas, física y astronomía), puesto que tendían a reducir todos los fenómenos del mundo visible a relaciones de tipo matemático. A Hicetas se le tiene también por uno de los precursores de la hipótesis heliocéntrica. Por otro lado, para la época posterior iba a tener la mística y sobre todo la doctrina del alma una gran significación entre ciertos círculos de estos filósofos de la Magna Grecia. Al lado de esto merece ser mencionada su ética, en la que el punto central lo ocupa la teoría de la «medida», y también los principios de una pedagogía muy conservadora, que, aunque llena de un espíritu realmente humano, se basa del todo en el principio de autoridad. Además, la religiosidad de estos pitagóricos, que permite reconocer dos estadios distintos del pensamiento religioso, no ha quedado sin repercusión en la evolución posterior del concepto que los griegos tuvieron de la divinidad.

Frente a estos filósofos del Occidente griego tiene un especial interés, en esta última fase de la filosofía preática, *Demócrito,* el discípulo de Leucipo, nacido alrededor del año 460. Este interés no radica sólo en su actividad científica asombrosa, fructífera y variada, sino más aún en que entra dentro de la época de Sócrates y Platón sin estar influido por el pensamiento de estos filósofos y toma como objeto de su especulación no sólo la Naturaleza, sino también el hombre, considerado como un ser que piensa y obra.

---

[1] ἀντίχθονα. Véase para este término ARIST., *Metaf.*, I, 5, 986a; *De Coelo,* II, 13, 293. *(N. del T.)*

En la filosofía de la Naturaleza Demócrito se levanta sobre el atomismo de Leucipo: todas las propiedades sensibles de las cosas se fundan (νόμῳ) en la capacidad sensorial del hombre. Sólo existen, pues, átomos y vacío, que únicamente podemos concebir por medio del pensamiento.

La consecuencia de sus doctrinas se muestra en la teoría de los colores, que conocemos a través de Teofrasto, quien estuvo en contacto directo con sus obras [2]. La teoría científica de los colores fue fundada por Parménides, que le dio un carácter puramente subjetivo; sus ideas fueron aceptadas por Empédocles. Pero fue cosa de Demócrito el intento de explicar la distinción de cada uno de los colores a partir de su originación, o sea de la manera como están compuestos, y establecer en ellos diferentes grupos. Para ello se basó en la teoría de los átomos de Leucipo, usándola con extraordinario atrevimiento y rigor lógico. Demócrito distingue cuatro colores fundamentales: blanco, rojo, negro y amarillo. Esta distinción la explica según la distinta forma, ordenación y situación espacial de los átomos. De estos colores distingue los colores mezclados, o sea aquellos que han surgido de la mezcla de los colores fundamentales entre sí, como por ejemplo «Isatis», o sea el azul de la Isatis tinctoria, mezcla de negro y verde, pero con predominio del negro; los colores que se originan por la mezcla de los colores ya mezclados, como el «prasinon» (verde hierba), además el «kyanon» (azul-negro) y el «karyinon» (el verde cáscara de nuez).

Pero, precisamente esta consecuencia muestra también que la atomística, en su concepción fundamental de que no existe nada fuera del vacío y de los átomos carentes de cualidades, es incapaz de explicar el mundo de los fenómenos. (Para Leucipo y Demócrito los átomos carecían de propiedades fuera de la extensión espacial, de la magnitud y de la forma). Pues si nuestras impresiones sensoriales son subjetivas, no puede explicarse cómo pueden impresionarnos los colores, si es que nos llegan a través de átomos sin cualidades. No se puede explicar, pues, sin aceptar unas determinadas materias coloreadas que nos ofrece la naturaleza, si sólo se toma en consideración el vacío y esos átomos carentes de cualidades.

Conforme a esto Demócrito distingue dos formas fundamentales de conocimiento: aquella que llega a través de los sentidos y que es la *inauténtica* u *oscura,* y la *auténtica,* que nos llega a través de la razón. Pero su concepción de la esencia del conocimiento intelectual se presenta tan materialista como la del alma, cuyos átomos ígneos y de forma esférica se hallan repartidos por el cuerpo de tal manera que entre cada dos átomos se encuentra un átomo-alma. A pesar de todo, para Demócrito el alma, cuya unidad por cierto es bastante problemática, no es sólo el elemento motor del cuerpo, sino también la fuerza originadora de la percepción y del pensamiento.

[2] Diels, II, 120 sig. Véase KRANZ, *Die ältesten Farbenlehren der Griechen,* en *Hermes,* 47, 126 sig.

Mayor originalidad muestra la ética de Demócrito, que es decididamente eudaimonística, más aún, hedonística; sin embargo, no en el sentido de que este hedonismo aspirase únicamente al placer de los sentidos, o que concibiese este placer como un bien; la meta de nuestra vida ha de ser, según Demócrito, un bienestar (εὐθυμίη) espiritual perdurable, claro que dentro siempre de los límites de la vida humana, puesto que después de la muerte no existe vida alguna. Esta «euthymía» puede sólo alcanzarla quien en su vida ha cumplido determinados preceptos: ante todo hay que mantener alejada el alma de todas las perturbaciones exteriores e interiores (no hay, pues, que ocuparse en muchas cosas, ni proyectar nada que esté por encima de las propias fuerzas; tampoco hay que fundar familia, pues los hijos son causa de intranquilidad, de cuidados y de indecibles preocupaciones; para evitar las perturbaciones íntimas hay que dominar las pasiones). También es preciso practicar la *autarquía* y la moderación; no hay que estar deseoso de muchas cosas, sino conformarse con lo que se pueda alcanzar; hay también que saber apreciar rectamente los bienes de la vida, pues no hace feliz sólo lo terreno, ni dan placer sólo los sentidos, ya que todo esto pasa pronto, aunque vuelva siempre de nuevo al que se entrega a ellos. Bienes en el sentido auténtico de la palabra son más bien los espirituales, puesto que la felicidad o infelicidad del hombre tiene origen en su propia alma; por consiguiente depende sólo de ella. De ahí que únicamente las alegrías del alma posean auténtico valor, como por ejemplo el placer de las obras y acciones hermosas y, en general, de todo lo bello. Todavía tiene que cumplir una condición aquel que realmente quiera poseer la «euthymía»: es necesario en todo tiempo apartarse de la injusticia y tender, por el contrario, a obrar justamente y por consiguiente a llevar una vida realmente honesta. El bien y el mal son para Demócrito valores objetivos que distingue de aquello que sólo es agradable subjetivamente. (Véanse, por ejemplo, Fragmentos 69 y 74.)

No puede hablarse en Demócrito de una fundamentación idealista de la ética, a pesar de este último condicionamiento a la «euthymía»; el punto de vista de su ética apunta sencillamente al bienestar del individuo. Esta teoría acusa un inteligente pero estrecho egoísmo. No hay un rastro de ética social en sus fragmentos ni de teoría del Estado. Tampoco se encuentra en Demócrito una fundamentación científica de la ética o una determinación de conceptos éticos, ni puede establecerse una relación entre su ética y la teoría de los átomos. Aunque esta ética haya tenido posteriormente en Epicuro bastante importancia, comparada con la de Sócrates y Platón resulta sobria y exangüe; característica, por cierto, del modo de ser frío y desapasionado de Demócrito. Pero, precisamente porque le faltan auténticos motivos ideales, no puede compararse con la de los dos grandes atenienses.

LIBRO SEGUNDO

LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN

También en la historia de la cultura griega se habla de una época de la Ilustración, si bien los presupuestos históricos de la época de Pericles son muy distintos de aquel movimiento análogo del siglo XVIII. Sin embargo puede aplicarse con razón este nombre si se entiende por Ilustración un deseo consciente, que se apodera de los espíritus más sobresalientes de una época, de liberar a los hombres de las opiniones y usos heredados de sus mayores y situarse con plena independencia frente a la tradición, sobre todo en el dominio religioso, en el cual estaba identificado, en la conciencia popular griega, el sentir y el pensar ético y social. Esta emancipación de la razón, del pensamiento frente a las representaciones míticas; esta reflexión puramente intelectual y crítica que había sido ya inaugurada tomando como objeto la Naturaleza por los pensadores jónicos del siglo VI, se vuelve, en el curso del siglo V, hacia el hombre, proponiéndose como tema todo lo relacionado con el Estado y la sociedad, así como los preceptos de la religión y la moral y el dominio entero de la vida espiritual y moral. Esta emancipación fue una fuerza dominante para la vida de la nación en los dominios más adelantados del mundo griego (Jonia, Ática, Magna Grecia) y tuvo una gran importancia en el desarrollo posterior de la filosofía. Por ello hablan también los modernos historiadores de la filosofía antigua de un período de la Ilustración que ha llevado al período clásico del pensamiento griego. No puede pasarse por alto el que esta Ilustración, a consecuencia de la complejidad y, especialmente, del elemento irracional de la «psique» humana, obra de manera muy distinta en cada una de las grandes personalidades de la vida intelectual griega, ni que tampoco llegó a dominar totalmente su pensamiento ni llegó a conquistar todas las capas y estirpes de la nación griega.

Capítulo primero

CARACTERÍSTICAS GENERALES. LA SOFÍSTICA

La patria de la Ilustración griega, lo mismo que la de la ciencia, fue Jonia. El amanecer de esta libertad del pensamiento jónico se encuentra ya en las poesías de Homero, en las que no hay rastro de los antiguos cultos, y nada saben de espíritus y fantasmas; muestran por el contrario un marcado antropomorfismo en su concepción de los dioses y su medicina se basa en métodos racionales, apartada de toda superstición, en la mayoría de los casos.

El primero y decisivo representante de esta época de la Ilustración —si es que podemos usar de tal nombre, ya que en Grecia sólo en muy contados casos se puede hablar de un tal representante— fue Jenófanes de Colofón, de quien hemos hablado anteriormente. También en Heráclito encontramos una tendencia semejante. El surgimiento de una interpretación alegórica de las leyendas sobre dioses y héroes al comienzo del siglo v, y quizá antes con Teágenes de Regio, es un síntoma de la crítica que, posteriormente, iba a comenzar, lo mismo que la paulatina «moralización» del concepto de la divinidad en un poeta anticipado a su época, Simónides por ejemplo, y en pensadores como Jenófanes y Heráclito.

A lo largo del siglo v, algunos sectores importantes de la literatura en prosa dejan ver este nuevo espíritu de reflexión crítica y de pensamiento independiente, así por ejemplo en las primitivas narraciones históricas de Hecateo de Mileto, y posteriormente de Helénico, según ha demostrado espléndidamente F. Jacoby. El mismo espíritu encontramos después en Tucídides, cuya concepción de las causas que originan los procesos históricos y las catástrofes de la Naturaleza es totalmente racional. En Tucídides quizá pueda apreciarse el influjo de Anaxágoras, con quien, por cierto, la Ilustración jónica comienza a penetrar alrededor del año 462 en la conservadora Atenas, si bien de una manera lenta y dificultosa. En el último tercio del siglo v la penetración de espíritu «moderno» había originado ya profundas

repercusiones. Un testimonio sorprendente de esto es aquella antiteodicea *in nuce* que encontramos en las *Nubes* de Aristófanes (versos 394 y sig.) cuyo autor debió de ser sin duda un contemporáneo de Diágoras de Melos.

El espíritu de la Ilustración alcanza extraordinaria altura en algunas obras del «Corpus Hippocraticum», así por ejemplo en el tratado sobre *Aires, aguas y parajes* o en aquel sobre *La enfermedad sagrada* (epilepsia); ambos tienen como autor a un mismo y penetrante pensador, que probablemente perteneció a la época de Pericles. El haberse liberado de la superstición (ἀδεισιδαιμονίη) es un título de gloria de la medicina hipocrática, que tendía a una etiología de las enfermedades y empleó el experimento como principio para investigar sus causas.

Otros ambientes de la vida jonia, como el comercio y la navegación, la geografía comparada, cuyos principios encontramos en Jenófanes, dieron origen en Atenas a reflexiones que habían de provocar una fuerte fermentación en los espíritus más interesantes de la época. A causa de esto comenzaron a desarrollarse los principios de una concepción relativista de la vida; el problema sobre cuáles, entre las costumbres y usos humanos, han llegado a constituirse en derecho (νόμῳ) por su propia naturaleza (φύσει) y cuáles por tradición, comenzó a ocupar a los pensadores griegos y no llegará a solucionarse fácilmente.

Pero la fuerza más poderosa en la vida intelectual de la segunda mitad del siglo v, fue el movimiento que conocemos con el nombre de *Sofística,* cuyos últimos fundamentos necesitan todavía explicación y cuyas raíces se encuentran en el espíritu de la época, o sea en el estado social y cultural de aquel período.

La fuente más importante para el conocimiento de la Sofística son los diálogos de Platón, especialmente los primeros y los que marcan el período de transición en la obra platónica, que, por cierto, con toda la expresividad del gran artista que era Platón, presenta a la Sofística de una manera unilateral y parcial. Al lado de Platón hay que mencionar a Aristófanes, especialmente las *Nubes,* también a Jenofonte e Isócrates. Referencias importantes encontramos también en Aristóteles, y, posteriormente, sobre todo en la biografía de los sofistas de Filóstrato, así como en Dionisio de Halicarnaso. El material para un estudio de la Sofística primitiva lo encontramos en H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* tomo II, 5.ª ed., pág. 252 y sig.

La expresión «sofista» no tuvo, al principio, en el idioma griego nada de reprobable, por lo menos hasta el comienzo de la Guerra del Peloponeso. Indicaba el representante de una ciencia o un arte e incluso una técnica y también, por consiguiente, al inventor de ella. Así llama Heródoto a Solón y a Pitágoras sofistas; así llamó también Androción a los Siete Sabios, a Sócrates, a Lisias, a Platón y a Esquines. Sofista y filósofo fueron casi sinónimos originariamente. Es en Atenas donde la palabra adquirió una re-

sonancia peyorativa. Así por ejemplo en Aristófanes, que llama sofistas a todos los maestros de sabiduría impuestos por la moda, también en Sócrates y sobre todo en Platón, que combate decididamente la corriente sofística. Según él, el sofista es un hombre codicioso, a la caza de jóvenes ricos, comerciante y mercachifle de mercancías intelectuales (de μαθήματα, conocimientos), de cuyo valor o futilidad él no tiene la más mínima idea. También para Jenofonte, que aquí no es sólo exponente de los socráticos, sino también de la sedentaria burguesía ateniense, son los sofistas gente que, como rufianes, venden por dinero la sabiduría a cualquiera. Hablan para engañar, escriben sólo por afán de lucro y no aportan beneficio alguno. Aristóteles afirma que la Sofística es una sabiduría aparente, y que el sofista es un comerciante de esa sabiduría. Que la palabra *sofista* sea todavía hoy comprendida en un sentido peyorativo, se lo debemos a la escuela de Sócrates y sobre todo a Platón, enemigo encarnizado de la sofística. De ahí el interés que para nosotros posee.

Nos hemos referido ya parcialmente a los orígenes de la sofística. Varias causas obran aquí conjuntamente: en primer lugar los resultados de la especulación sobre la Naturaleza, que había concluido en el eclecticismo, en la resignación y en el escepticismo; además la enorme amplitud que había tomado el campo etnológico y geográfico, a través de lo cual la cultura humana, con todas sus conquistas, se fue haciendo cada vez más problemática. Pero el impulso decisivo lo dieron las necesidades prácticas de la burguesía democrática, que tendía hacia una manera nueva de formación y de educación, porque la antigua no satisfacía ya las distintas condiciones de la vida. Aquel que ahora quiera destacarse, el que quiera tener éxito y suerte en la lucha por la autoridad y el poder, debe saber ante todo imponerse en las reuniones y asambleas del pueblo por su actitud personal, por sus palabras y gestos ante la masa de sus conciudadanos. Así surgen, a pesar de la oposición apasionada de los partidarios de la tradición, como lo muestran algunas comedias de Aristófanes, un nuevo ideal para la formación del individuo y, al mismo tiempo, los hombres capaces de llenar esta necesidad, y realizar, por medio de su doctrina, este ideal. A la oferta general, pues, correspondía en este caso la oportuna demanda. A los hombres que se comprometieron a satisfacer estos deseos se les llamó «maestros de sabiduría» (sofistas). Fue sobre todo a Atenas, capital de la democracia, que cada día se hacía más radical, y capital de la nación, adonde desde todos los lugares llegaron los sofistas, de modo que la ciudad de Pericles se convirtió pronto en el centro de la lucha intelectual y en el núcleo de la nueva concepción de la vida. Los mismos sofistas, sin embargo, que comenzaron a reunirse en la acrópolis de la cultura griega, eran extranjeros, desde el punto de vista del ateniense: estos sofistas se ofrecían como maestros de sabiduría a los jóvenes descendientes de familias ricas para darles la oportunidad de

poseer, según decían, todos los medios adecuados para adiestrarse en la lucha por la riqueza y el poder. Es claro, pues, que el objeto de sus especulaciones no era la naturaleza, sino el *hombre, considerado como sujeto capaz de conocer y obrar,* tanto como individuo, cuanto como miembro de una sociedad. Por esto precisamente se comienza con la sofística el segundo período de la filosofía antigua, si bien este segundo período no es en manera alguna la continuación orgánica o el desarrollo del primero, cuyo objeto fue la Naturaleza; la filosofía griega, como ha afirmado exactamente Eduard Meyer, «ha sido obligada por el desarrollo intelectual de la nación a abandonar su antigua dirección y dirigirse a problemas cuya discusión, que hasta ahora ha sido abandonada casi por los especialistas, corría pareja a sus investigaciones».

De aquí se deduce que las diferencias esenciales entre los sofistas y los filósofos griegos anteriores a ellos, eran muy marcadas y no yacían únicamente en el objeto de sus especulaciones. Incluso su método es totalmente diferente, como veremos; y sobre todo el fin de su actividad: «Los antiguos físicos habían sido investigadores puros, su único objetivo era fundamentar la verdad por la verdad misma e investigar la interdependencia de las cosas en la vida del microcosmos y macrocosmos. Sus intereses estaban totalmente apartados de la vida diaria» (Anaxágoras). Para ellos era cosa secundaria el tener o no discípulos. Pero no ocurrió lo mismo con los sofistas. Éstos eran ante el vulgo maestros de sabiduría, y la vendían de ciudad en ciudad, a sus asombrados oyentes, por un buen puñado de dinero. Todos ellos estaban poseídos del valor imperecedero de su saber, y la mayoría, de una vanidad grotesca y de una ilimitada conciencia del propio valer, que, si bien por una parte no consiguió la plena aceptación en los círculos de la «sociedad» ateniense, despertó sin embargo entre la «jeunesse dorée» un ardiente interés y muchas veces un entusiasmo tempestuoso hacia sus enseñanzas y sus personas. Recuérdese a este respecto, al comienzo del *Protágoras* de Platón, la descripción magistral de la impresión que había hecho en el joven Hipócrates la noticia de la llegada del famoso sofista a Atenas. La única meta que en definitiva se habían propuesto era conseguir la mayor riqueza y renombre posibles por medio de su sugestión personal. Para los viejos «fisiólogos» las cosas eran lo importante y detrás de ellas se ocultaba por completo su personalidad; para los sofistas, por el contrario, lo decisivo era la valoración de sus propias personas, en relación con las cuales la cosa era únicamente medio para un fin. De ahí la heterogénea multiplicidad de objetos de que se ocupan muchos de ellos. Los temas principales de sus doctrinas eran, sin embargo, comunes a todos, consecuencia, pues, de la necesidad de la vida práctica, típica de la democracia griega. Por eso se ocuparon de la retórica; después de la ética y la política; también de la educación (παιδεία) en su sentido más amplio. Al lado de la retórica, la

gramática, la estilística, la mitología, la interpretación de los poetas, la teoría musical, también se ocuparon, a consecuencia del influjo del período anterior, de astronomía, meteorología, cosmología (naturalmente no como investigación, sino como vulgarización); algunos de ellos eran hombres de saber enciclopédico (Hipias). La meta de sus enseñanzas era la siguiente: enseñar (παιδεύειν ἀνθρώπους) a sus discípulos la «areté», o sea capacitarlos lo más posible para pensar, hablar y obrar, y de esta manera tendrían mayor éxito en la vida. La preparación, pues, para la vida práctica era propiamente su objetivo. De esta manera, por medio de los sofistas el problema de la educación adquirió gran relieve; consecuencia inevitable de todo esto sería la lucha por la educación de la juventud.

La forma en la que los sofistas expresaban su sabiduría era muy diferente: unas veces por medio de conferencias aisladas, ante un gran público, cuidadosamente preparadas con anterioridad o bien totalmente improvisadas; esto tenía lugar en fiestas públicas (Olimpia), en «gimnasios» o ante una reunión de invitados, bien sea en la casa de un rico Mecenas, como Calias, bien en círculos más íntimos, donde sostenían disputas en forma dialogada (διατριβαί, διαλέξεσις); pero también daban ciclos de conferencias y cursos (μελέται).

Al lado de la palabra hablada, en donde radicaba su poder, no desdeñaban del todo la redacción de escritos encaminados a propagar su doctrina. Estos escritos ejercieron efectivamente una gran influencia, si bien no siempre en beneficio de su autor.

Es cierto que todos los sofistas presentan determinados rasgos comunes: en la temática de su doctrina, en el método y en la manera de presentarse en público como maestros de sabiduría con el mismo objetivo práctico y con un racionalismo crítico que en la mayoría se convirtió en un escepticismo radical o incluso en un nihilismo. A pesar de ello, sin embargo, la sofística nos presenta una multitud de tipos y una serie de direcciones diferentes sobre todo en la última fase de su desarrollo.

1. *Protágoras.*

El más importante de todos los sofistas es sin duda Protágoras de Abdera, que «floreció», según Apolodoro, en la Olimpíada 84 (444-441) y que probablemente debió de nacer alrededor del 480 o quizás antes. Además de Sicilia, visitó por lo menos tres veces Atenas, permaneciendo allí durante largas temporadas. En Atenas mantuvo estrecha relación con Pericles y probablemente marchó aconsejado por él, en 444-43, a la recién fundada Turios, cuya legislación redactaría. Después estuvo de nuevo en Atenas y ejerció en la sociedad ateniense un influjo extraordinario. Aparte de su pre-

sentación corriente como maestro de sabiduría, por la que fue el primero en obtener honorarios, lo mismo que Gorgias e Hipias, que ascendieron a cantidades fabulosas, dio curso sobre sus propias obras, como, por ejemplo, sobre el *Tratado de los dioses,* cuyo comienzo iba a dar pie, después, para que le atacasen. En el año 411 fue acusado de impiedad por Pitodoro, uno de los Cuarenta; sus escritos fueron recogidos por decisión popular y quemados en el mercado; parece que él mismo tuvo que huir para evitar ser condenado. Lo cierto es que pereció ahogado en el viaje a Sicilia cuando tenía aproximadamente setenta años. Según testimonio de Platón, su magisterio se ejerció en Grecia durante más de 40 años; por consiguiente, la época de su influencia cae entre el 451-411. Numerosos y característicos títulos de obras, como, por ejemplo, *Antilogías, La verdad o los discursos convincentes,* son citados por él; por medio de Platón y de algún otro se nos han conservado una serie de importantes fragmentos. Un cuadro vivo de su personalidad y de su estilo, así como de la Sofística en general, podemos encontrarlo en el maravilloso diálogo de Platón que lleva su nombre.

Protágoras parece haberse relacionado con la doctrina de Heráclito sobre el fluir incesante de las cosas. De la misma manera que las cosas del mundo exterior están sujetas a un continuo cambio por el incesante flujo y reflujo de mínimas partículas, así también el cuerpo humano y los órganos de los sentidos hay que concebirlos en perpetua mutación. Por consiguiente el contenido de nuestra percepción es siempre distinto, aunque parezca estar sustentado en un mismo objeto; no se modifica solamente por las variaciones que sufren las cosas en sí mismas, sino también por la enfermedad, la edad, o cualquier otro cambio causado por nuestros sentidos. No podemos decir de las cosas cómo son, sino sólo cómo se nos aparecen en un determinado momento. Por consiguiente solamente son posibles los juicios relativos. De ahí que el hombre sea «la medida de todas las cosas, de las reales en cuanto que son y de las no reales en cuanto que no son». Las cosas son, pues, para mí tales como se me aparecen a mí y para ti tal como se te aparecen a ti. A cada uno, pues, se le aparecen de distinta manera; a unos les parece frío un determinado soplo de aire, a otros cálido. Cómo se le aparezcan a cada individuo las cosas, depende en definitiva de su percepción sensorial. Una cualidad, como, por ejemplo, caliente, frío, dulce, amargo, etc., la poseen las cosas en tanto en cuanto cada hombre las percibe por medio de sus sentidos (aquí parece que hay un influjo de la doctrina de Leucipo sobre las cualidades secundarias de las cosas). La teoría del conocimiento de Protágoras es totalmente sensualista: las cosas que son percibidas por nuestros sentidos, existen; por el contrario, las cosas que no son percibidas por ellos no existen en forma de materia. De esta manera formula con exactitud un conocedor posterior de su filosofía la concepción de Protágoras.

Así, pues, la frase que es el fundamento de toda la filosofía de Protágoras, y que sin duda se refiere al hombre como individuo y no como género, proclama el más decidido subjetivismo. De ella deduce las más radicales conclusiones: no existe verdad absoluta porque de cada cosa se puede sostener todo con razones de igual peso; los juicios de todos los individuos tienen la misma justificación. Toda representación (φαντασία) del sujeto individual es verdadera; esta afirmación había de ser combatida después tanto por Platón como por Demócrito; por medio de ella se suprime la contradicción (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν). Consecuencia de este subjetivismo gnoseológico es un escepticismo total frente a todo modo de conocimiento que se presente con pretensiones de validez universal, incluso frente a la matemática, objetando que en la realidad no se dan líneas rectas o curvas, tal como las imagina el geómetra; por ejemplo, las tangentes de un círculo percibido por los sentidos no tocarían sólo en un punto a dicho círculo. Un escepticismo semejante presenta Protágoras frente a la religión: «Yo no puedo saber nada de los dioses, no puedo saber si existen, ni si no existen, ni qué forma tienen. Muchas cosas me impiden saberlo, la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana» (Fr. 4).

Una consecuencia formal del subjetivismo de Protágoras parece ser su dialéctica, ya que él fue el primero en afirmar, según parece, que sobre cada cosa pueden darse dos puntos de vista opuestos y justificados a la vez. Sobre cada cuestión puede, por consiguiente, discutirse *in utramque partem*. El dialéctico, pues, puede, por medio de su arte, «hacer más fuerte el argumento más débil» (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν); sobre este arte es sobre el que Protágoras quería adoctrinar a sus discípulos. Es sabio aquel que puede hacer aparecer, e incluso convertir en bueno, por medio de su arte, algo que se presentaba a alguno de nosotros como malo y que además lo era. El dialéctico hace aparecer ante los hombres lo pequeño como grande y lo grande como pequeño. La degeneración de esta dialéctica, basada en el método de Protágoras, es la llamada erística o arte de la disputa, que no intenta fundamentar la verdad, sino únicamente despertar la apariencia, al intentar siempre tener razón a toda costa el representante de esta erística frente a su enemigo, incluso por medio de groseros sofismas, como lo muestra el *Eutidemo* de Platón. Es éste un rasgo que en mayor o menor grado fue común a la mayoría de los sofistas.

Pero Protágoras no pudo prescindir, por fines prácticos, de representar doctrinas positivas. Por eso tuvo ante todo pretensiones pedagógicas y afirmaba que sus discípulos llegarían a ser mejores y que enseñaba la «virtud». Por ésta entiende Protágoras principalmente la virtud ciudadana: el arte de ser un buen administrador de su casa y hacienda y de poder hablar bien y tratar de asuntos relacionados con la Polis. Sin embargo, la esencia de esta virtud no la explicó convenientemente Protágoras, aunque sus preten-

siones como maestro en la formación del hombre oculten principios para una psicología pedagógica. El éxito de toda enseñanza depende de dotes naturales (φύσις) y de continuo ejercicio (ἄσκησις). Lo Bueno —concepto por el que Protágoras, como maestro de virtud, no llegó a pasar— lo caracterizó como lo Útil, según nos transmite Platón en el diálogo; por consiguiente, sólo es un concepto relativo. Sin embargo, no sacó de su subjetivismo consecuencias revolucionarias para la ética.

La significación fundamental de Protágoras en la historia de la filosofía griega podemos expresarla en pocas palabras afirmando que, por medio del relativismo y subjetivismo de Protágoras, no sólo se planteó el problema del conocimiento, sino que éste llegó a ser, si no el más importante, sí al menos uno de los principales del pensamiento griego.

2. *Gorgias y otros sofistas.*

El modo como *Gorgias de Leontium* (aproximadamente entre el 483 y el 375 a. C.) trató estos problemas, puede hacer que a primera vista aparezca como problemática la inclusión de este autor en la historia de la filosofía. De su escrito sobre el *no Ente* (Fr. 3 D) se nos han conservado pruebas sustentadas en toscos sofismas para demostrar las tres tesis siguientes: 1. Nada existe. 2. Supuesto que algo existiera, no podría ser conocido. 3. En caso de que fuera conocido no podría ser expresado. Las pruebas «sofísticas» de estas tesis, que pueden encontrarse en Diels, han sido consideradas como un «juego» de Gorgias, cuyo contenido nunca tomó en serio. Esto puede comprenderse plenamente si consideramos el contenido de estas tres tesis y el modo como son «demostradas». Pero esta afirmación se hace problemática al comparar las pruebas de Gorgias con la dialéctica de Zenón, que, probablemente, le sirve de base no sólo en su contenido, sino incluso en su forma. Por cierto, que la demostración de la tercera tesis prueba que Gorgias toca aquí seriamente problemas reales de la teoría del conocimiento, por ejemplo el de la relación de las cosas con el pensamiento y del pensamiento con la palabra. El hecho de que en cada demostración aparezca el pensamiento de Gorgias como puramente sensualista, y por ello próximo a Protágoras, contradice plenamente la afirmación de que se trata sólo de un juego dialéctico.

Semejante nihilismo muestra en el fondo la total repulsa del hombre a la filosofía y a la ciencia, conclusión que, sin duda, sacó el mismo Gorgias al decidir dedicarse de lleno a la retórica, de la que nos han quedado muestras características en los fragmentos de sus obras. Precisamente los restos que conservamos confirman que la dialéctica era para Gorgias un *arte puramente formal,* cuyo contenido le era más o menos indiferente. El

pensamiento se le diluyó en un virtuosismo de palabras y en una serie de conceptos imprecisos. Porque Gorgias está convencido en el fondo sólo de una cosa: el poder de la palabra; a ella atribuye un influjo decisivo sobre el alma del hombre. Cree, además, que por medio del arte de su discurso, cuyos medios técnicos desde el punto de vista filológico y estilístico no necesitamos considerar en este momento, puede despertar en el hombre cualquier clase de convencimiento, de la misma manera que su compañero y coetáneo *Trasímaco de Calcedonia,* que se preciaba de despertar en sus oyentes, cuando se lo proponía, afectos de toda clase, como, por ejemplo, la cólera y la compasión, que podía también aplacar a su antojo, o como *Antifonte el Sofista,* que decía poseer el arte de liberar al alma del dolor, y que nadie podía tener una pesadumbre tan grande que él (Antifonte) no pudiera mitigarla con su arte de convencer.

De esta manera, en Gorgias y en otros sofistas se hermanó con la dialéctica el arte de los discursos sonoros y deslumbrantes, tal como se nos aparece en los fragmentos de su *Epitafio* y en sus dos composiciones *Palamedes* y *Helena.* Que la forma lo es todo y que el contenido es tanto como nada, se deduce de que él podía escribir sobre el mismo asunto elogios o reproches. El abuso de improvisaciones sobre cualquier tema propuesto por sus oyentes prueba su ilimitada confianza en el arte y destreza formal, pero al mismo tiempo demuestra su enorme desconocimiento de lo que es la verdadera ciencia. Tanto más característicos son para el espíritu de la época el increíble influjo que ejerció en las distintas ciudades griegas y las exorbitantes ganancias que tal influjo le proporcionaba, y de las cuales quiso dedicar al dios délfico una estatua de oro de su propia persona.

El arte de la retórica y la sofística en general significaron para la vida intelectual de la nación griega un enorme peligro. Si esta corriente hubiese adquirido dominio sobre la formación de la juventud, especialmente en las capas superiores de la sociedad ateniense, habría destruido la esencia y contenido de la cultura griega. Que esto no sucediera así, lo debemos a Sócrates y Platón. Tuvo que llegar el día en el que el más grande discípulo de Sócrates se vio empeñado en una apasionada lucha por la esencia de la paideia griega y por dar cuenta de toda esta dirección en la persona de su maestro, divinizado por el vulgo.

Además de Protágoras y Gorgias hay que nombrar entre los sofistas de la primera generación a *Pródico de Ceos,* cuyos intentos de separar mediante una precisa conceptuación palabras sinónimas fueron frecuente objeto de burla para Platón, porque a menudo en algunos detalles dejaba ver la arbitrariedad y la pedantería. Más conocida es su parábola de *Hércules en la encrucijada,* que, al igual que el *Diálogo troyano* de Hipias, oculta una fuerte tendencia ético-pedagógica. Hércules, que tiene que elegir entre una vida de «virtud» (ἀρετή) y otra de «placer» (ἡδονή = κακία), se decide,

a pesar de las promesas encantadoras de éste, por el largo sendero de aquélla al final del cual está la felicidad o «eudaimonía».

Trasímaco de Calcedonia, que cultivó sobre todo la oratoria, es conocido por sus doctrinas del derecho del más fuerte, que leemos en el primer libro de la *República* de Platón. Al lado de esto es digna de mención su psicología de los afectos, a la que fue llevado, como Pródico y otros sofistas, por la retórica.

Hipias de Elis es el sofista enciclopédico, que no sólo trata de dialéctica, geometría, astronomía, teoría de la música y rítmica, sino que se ocupa también, como algunos de sus contemporáneos, de problemas relacionados con la teoría del arte, y también de historia griega primitiva. Con su lista de vencedores en los Juegos Olímpicos hizo un gran servicio a la antigua historia griega; se ocupó también de estudios relativos al lenguaje. Al mismo tiempo se presentó, como la mayoría de sus compañeros, como orador errante por Esparta, Atenas e incluso por las pequeñas ciudades de Sicilia, para lo cual le debió de ser de gran utilidad su memoria, de la cual se benefició tanto como de su múltiple habilidad manual.

Critias, un primo de la madre de Platón, que como uno de los Treinta Tiranos encontró la muerte en Atenas en el año 403, se presentó también como sofista, pero desarrolló dentro del espíritu de la sofística una rica actividad literaria componiendo elegías, dramas y numerosos escritos en prosa; entre estos últimos hay que destacar una especie de teoría del Estado. También escribió sobre temas imaginarios; en él, lo mismo que en los otros sofistas, se manifestó un vivo interés hacia todo lo que constituye el horizonte histórico y cultural del hombre.

Más adelante hablaremos del sofista *Antifonte,* cuyo legado literario no pudo ya en la Antigüedad distinguirse de las obras del orador del mismo nombre.

Merece mencionarse el llamado *«Anónimo de Jámblico»,* autor de un tratado de filosofía moral descubierto por Fr. Blass en el *Protréptico* de Jámblico. Se le suele incluir entre los sofistas, aunque bien es verdad que solamente tiene de común con ellos el plantearse problemas ético-políticos, que, por cierto, resuelve, libre de prejuicios relativistas y escépticos, en un sentido totalmente positivo como adversario decidido de la moral de los señores y como propugnador enérgico de una ética orientada socialmente. Su teoría histórico-cultural está caracterizada por su concepción de que en el primer encuentro de los hombres surgió por necesidad la ley y la justicia, ya que sin ellas es imposible la convivencia. Este autor es digno de tenerse en cuenta especialmente porque, en la medida en que puede precisarse, es el único pensador anterior a Sócrates, o contemporáneo suyo, que represente una ética idealista y positiva en oposición a los otros sofistas. Esta ética en su dirección fundamental es paralela a la socrático-platónica.

Algunas ideas importantes de este o de otros sofistas las expondremos en el momento oportuno.

La poderosa corriente que llamamos sofística, de acuerdo con sus representantes más importantes, hizo objeto de su observación crítica a todos los dominios de la cultura humana. De esta manera surgió la comparación con organizaciones e ideas de otros pueblos, incluso con las del propio pasado heleno, llegando a la conclusión de que lo que ahora se considera institución sagrada no pudo siempre haber sido así, sino que es el resultado de un largo proceso de desarrollo.

En estrecha relación con esto se encuentra la viva especulación sobre cuestiones de prehistoria, que llevó a cabo la sofística y en general todas las cabezas especulativas de la época: sobre el surgimiento del Estado y de la sociedad, de la religión y la moral, del lenguaje y las costumbres, en todo lo cual se suele cometer el mismo error que el que cometieron los ilustrados del siglo XVIII, a saber: el considerar el surgimiento de estas actividades espirituales como el acto consciente y único de un solo hombre. Muy características son aquí las especulaciones sobre el origen de la religión y la moral. Así da Pródico una explicación puramente racional sobre el origen de la creencia en Dios: los hombres primitivos consideraron como dioses a las fuerzas benéficas de la Naturaleza, como el sol y la luna, los ríos y las fuentes, y junto a ellos adoraron como dioses, después de su muerte, a los grandes descubridores de los adelantos técnicos. Critias sostenía que la religión había sido descubrimiento de una cabeza inteligente que había imaginado un ser poderoso, supraterreno y onnisciente, al que había dado por morada el cielo, patria de truenos y relámpagos, para atemorizar con la amenaza de un juicio futuro a los criminales más solapados. Es característica del pensamiento revolucionario de la sofística, tal como se nos presenta en Calicles, según nos refiere el *Gorgias* de Platón, o en el Trasímaco de la *República,* al hablarnos del origen de la moral, la idea de que la unión antinatural de los hombres se apoya en el interés de los débiles, o conviene únicamente a la estructura de un régimen determinado.

Esta tendencia destructora de toda conciencia popular y de toda ética positiva llegó a su florecimiento en la sofística más reciente, cuyos representantes apenas si nos son conocidos de nombre, pero no por eso, como nos muestra la apasionada oposición platónica, son menos importantes para la época posterior. Estos sofistas pertenecen al último tercio del siglo V y muchos de ellos llegan ya hasta la primera mitad del IV.

Es muy importante la opinión de que los juicios morales tienen siempre valor relativo. Así encontramos en los «discursos dobles» aparecidos alrededor del año 400 (véase Diels, t. II, 405 sig.) versos de un trágico desconocido, según los cuales nada es bueno o malo, sino que los mismos hechos se convierten en buenos o malos según las circunstancias. (Así por ejemplo

el καιρός y la ἀκαιρία.) En un famoso fragmento de Eurípides se nos dice: «¿Qué es malo si a su autor no se lo parece?», palabras que en la tragedia *Eolo* pronuncia probablemente Macareo (hijo del protagonista, cuyo nombre lleva la tragedia) al haber seducido a su propia hermana. Probablemente Eurípides expone una opinión muy discutida entonces sin ser partidario directo de ella. Si el creador de estas teorías fue, según se ha supuesto, Protágoras, es cosa que, dado el estado de nuestras fuentes, no puede precisarse. Para la historia de la ética basta el hecho decisivo de que en tiempos de la Guerra del Peloponeso, o sea en tiempo de Sócrates, era una opinión muy extendida, y que lleva el sello de la sofística, la de que los juicios éticos tenían sólo valor relativo pero nunca absoluto. Fenómeno semejante a éste nos lo ofrece aquel relativismo social que encontramos en el fragmento recién descubierto de Antifonte el Sofista sobre «la verdad» [1]. En el fragmento B se insiste en la igualdad natural de todos los hombres, no sólo de los aristócratas y los humildes, sino también de los griegos y bárbaros. «Pues por naturaleza somos todos iguales. Por naturaleza tienen los hombres las mismas necesidades, y pueden por consiguiente satisfacerse de la misma manera. Todos respiramos el mismo aire a través de la nariz y todos necesitamos la misma comida...». Si distinguimos lo social y lo nacional, nos encontramos alejados unos de otros solamente por la costumbre (νόμος). Partiendo de este mismo espíritu, otros sofistas negaban o daban un sentido diferente al concepto de «nobleza de sangre» (εὐγένεια) considerándolo como arbitrario y sin fundamento en la naturaleza. Uno de estos sofistas, Alcidamante, saca, basándose en una consideración semejante, una consecuencia revolucionaria para la sociedad antigua: la de que todos los hombres son libres por naturaleza. Esta idea representaba para el mundo de entonces algo totalmente nuevo; por ella la distinción fundamental entre esclavos y libres aparecía como totalmente arbitraria. No puede, pues, sorprender, con tal osadía de pensamiento respecto a las relaciones sociales, el hecho de que ya en la época de Pericles algunos pensadores como Hipódamo de Mileto o Faleas de Calcedonia se presenten con una teoría política totalmente social, otros incluso con una teoría política socialista, y algunos hubo que proclamaron la comunidad de mujeres como punto central de su programa político-social.

Tales pensamientos sólo pudieron desarrollarse en parte y esto ocurrió ya en la época del Helenismo. Enorme significación tiene para la época de Sócrates el hecho de que se desarrollase, del subjetivismo ético de estos sofistas recientes, un individualismo sin límites. No solamente aparece la atrevida afirmación de que toda moralidad y todo derecho se basa en un convencionalismo, sino que también, en contradicción con esta moral conven-

[1] Jaeger, *Paideia,* tomo II, pág. 413 sig.

cional, se ponen los cimientos de un derecho natural. Ya en el propio Antifonte y en uno de los fragmentos últimamente descubiertos, se explica claramente esta oposición y se afirma incluso que la piedad hacia los padres no se funda en la Naturaleza. El derecho convencional fue un recurso que los débiles emplearon como defensa contra las veleidades de los fuertes [2]. El verdadero derecho es más bien la ventaja de los fuertes. Esta idea aparece claramente explicada en boca del sofista Trasímaco en la *República* de Platón: quien en el sentido corriente obra justamente sólo percibe daños; quien, por el contrario, obra injustamente sólo saca beneficios. Por consiguiente únicamente es el tirano el más feliz de todos y el que es envidiado por todos, precisamente porque comete injusticias en alto grado, porque roba y esclaviza a sus conciudadanos, porque desvalija los templos de los dioses, y porque atropellando sin miramiento los intereses de los demás se atribuye el poder sobre toda la comunidad. Es solamente en el orden que se fundamenta en la Naturaleza misma donde el más fuerte domina al más débil y le explota. La pretendida justicia y exigencia de igualdad, el que todos los hombres tengan los mismos derechos, ha sido una idea de la masa perezosa y cobarde, cuando en realidad esa misma masa sólo vale para servir al fuerte y para ayudarle en la consecución de sus fines. Efectivamente, el que de verdad es fuerte no solamente tiene el derecho de mandar a los demás, porque tiene la fuerza, sino que además puede dejar curso libre a sus pasiones, a sus apetitos y veleidades realizándolos a placer, porque para eso le ayudan su astucia y su fuerza. Sería estúpido no hacerlo así. Tales son las ideas que Platón pone en boca de Calicles en el *Gorgias,* sin duda basándose en las concepciones que de la vida tenían algunos sofistas, y que, en definitiva, estaban basadas en lo más íntimo del espíritu de la época. Semejante «moral de los señores» y la afirmación de que el individuo fuerte, y solamente él, tiene el derecho de gozar de la vida libremente y sin freno alguno, encuentra en la vida política de aquella época más de una personalización «clásica» (casi se podría decir en sentido negativo); así por ejemplo, en Critias, jefe de los Treinta Tiranos, y todavía más en Alcibíades y en el espartano Lisandro. Que la moral pública, o sea la política representada por el pueblo soberano, estaba llena de tal espíritu y obraba conforme a él, lo muestra de manera sobrecogedora la violencia ejercida por Atenas en la isla de Melos, que quería conservar su independencia y no convertirse en miembro del imperialismo ateniense (416 a. C.). Tucídides, el gran pensador político de los griegos, se dio perfecta cuenta de todos estos procesos y supo expresarlos de forma inolvidable.

* * *

[2] *Critias,* Fr. 25. Sobre Calicles, véase el *Gorgias,* 483a.

La significación histórica de la sofística griega es evidente. Por ella, y en oposición fundamental al período anterior de la filosofía griega, el hombre se convirtió en el centro de toda especulación, pero no el hombre como idea abstracta, sino como capaz de conocer y de obrar. Por primera vez apareció el problema del conocimiento en la famosa frase de Protágoras; por primera vez, y a través de su subjetivismo fundamental, se establecieron las bases para la dialéctica, dando origen así a la lógica. Pero también en el campo de la psicología tuvieron importancia los sofistas; ellos iniciaron la psicología de los afectos al investigar el influjo que sobre los oyentes ejercía la retórica, y, a consecuencia de su actividad como maestros, crearon también las bases de la psicología pedagógica. Los sofistas se plantearon también el problema del nacimiento del lenguaje y fundaron así la gramática. También fomentaron las especulaciones sobre historia primitiva, si bien sus teorías sobre el surgir del Estado y de la cultura fueron incompletas y muchas veces cayeron en burdos errores.

Por otra parte no hay que olvidar que si el relativismo sofístico y su subjetivismo hubieran llegado a prevalecer, habría perecido con ello toda ciencia y toda moralidad. Pero precisamente esta revolución del espíritu, que lo ponía todo en duda: los fundamentos del conocimiento y con ello los de la verdad misma, las leyes del obrar humano y con ello las de toda moralidad, estas tendencias de la sofística que atentaban contra lo más recóndito y característico de la nación griega, todo esto, pues, es lo que provocó la obra de Sócrates, cuyo pensamiento en su totalidad surgió de una profunda reacción contra la concepción del mundo de los sofistas. El hecho de que Sócrates fuera ateniense tiene aquí extraordinaria importancia. «Sin la sofística, ni Sócrates ni Platón hubieran sido posibles», así se expresó Johannes Geffken en abierta oposición a Wilamowitz y ha caracterizado exactamente, de manera en cierto modo negativa, la significación histórica de la sofística [3]. Sócrates no puede concebirse sin la sofística, lo mismo que Lutero no puede concebirse sin la Iglesia Católica. La oposición es lo que a través de los grandes individuos origina nuevos períodos en la historia humana.

[3] En el mismo sentido que Geffken se ha expresado posteriormente Jaeger, *Paideia,* I, 370.

Capítulo II

SÓCRATES

Sócrates nació en el año 469 a. C., quizá en el 470. Era hijo del escultor Sofronisco y de la comadrona Fenareta. En principio debió de ejercer el oficio de su padre, pero pronto lo dejó. Sobre su educación no sabemos nada en concreto; sólo es seguro que debió de recibir la educación corriente de los hijos de familias medianamente acomodadas y que debió de frecuentar gramáticos, citaristas y pedagogos. Sobre su desarrollo filosófico tampoco sabemos nada con exactitud; el bosquejo que traza Platón en el *Fedón,* 96 a y sig., no puede considerarse histórico, así como tampoco hay razones para sostener un período de filosofía natural en la primera etapa de su pensamiento. Es seguro que tampoco tuvo maestros, si bien conoció los escritos de algunos presocráticos importantes, como Heráclito y Anaxágoras. Pero el impulso más fuerte se lo dio sin duda el poderoso movimiento intelectual llamado sofística. Naturalmente hay que añadir que estaba familiarizado con la poesía clásica de su pueblo (Homero, los trágicos, etc.).

La vida de Sócrates, la vida del ciudadano Sócrates, armoniza perfectamente con sus doctrinas y enseñanzas. Como ciudadano se mostró soldado valeroso y consciente de su deber en las tres campañas de la Guerra del Peloponeso, siendo un hoplita distinguido en los sangrientos combates de Potidea, entre el 432 y el 429, en Delión en el 424, y en Anfípolis en el 422. En la vida ciudadana sobresalió también su extraordinario carácter. Así, en el proceso de Arginusas en el año 406, se constituyó en defensor del derecho como «pritano» de la enfurecida asamblea popular ateniense y aun en el régimen del terror de los Treinta no se unió a las órdenes criminales de los Tiranos. En cualquier parte donde sus deberes ciudadanos le llamaban se mostró siempre como un hombre íntegro. Pero en la política propiamente dicha nunca tuvo parte; sentía que ésta le apartaría de sus verdaderas tareas y reconocía a la par que en la democracia radical no había ningún puesto para él. Nunca abandonó Atenas, excepto en las tres campa-

ñas que hemos mencionado, y apenas conocía los alrededores más allá de las puertas de la ciudad. Todo su pensamiento estaba dirigido hacia la intimidad; de ahí que el mundo exterior le interesase poco. Ésta es la razón por la que carecía de sensibilidad y comprensión para la Naturaleza y para las ciencias naturales.

Pero Sócrates no fue nunca especulador solitario y apartado del mundo; toda su actividad la desarrolló en íntimo contacto con sus semejantes. No sabemos cuándo ni de qué manera llegó a descubrir su verdadera «profesión». Pues el aforismo acerca del oráculo délfico, sugerido por su admirador Cairefón, le dio fuerzas para seguir el camino que ya él había emprendido. Los primeros rastros que conocemos de su actividad pública pueden precisarse en los comienzos de la Guerra del Peloponeso (432-31); alrededor del año 424 debía de ser ya conocido en la ciudad, como se deduce de las *Nubes* de Aristófanes, estrenada en el año 423, donde aparece caracterizado de manera extraña como meteorólogo, o sea como ateo y como consumado sofista, ducho en hacer triunfar sobre la fuerte la causa más débil. Esta caricatura ejerció un pernicioso influjo sobre la opinión que de él habrían de tener sus conciudadanos. Bien es verdad que Sócrates no se presentó ni como profeta ni como «maestro» de sabiduría; su pensamiento se desarrolla más bien en un diálogo aparentemente fluido, que dirigía con singular maestría, en unión de otros intelectuales, y en donde se nos presenta como un orientador de espíritus en su sentido más amplio. Se le podía encontrar todos los días dialogando agudamente en el mercado, en los talleres de los artesanos y, sobre todo, en los gimnasios, donde practicaban deporte los jóvenes atenienses pertenecientes a las clases superiores de la sociedad. Sin pretender encontrar una determinada relación pedagógica con alguien, y sin admitir honorarios, como hacían los sofistas, por su enseñanza, llegó a convertirse pronto, gracias al peculiar encanto de su persona, en la cabeza indiscutible de un círculo de jóvenes aristócratas, que veían en él, a pesar de su aspecto de fauno, de su extraordinaria fealdad, y de su modo de ser a menudo extraño, una especie de maestro divinizado. Hacia algunos de éstos sintió Sócrates especial predilección, que, aunque moralmente dominada y espiritualizada, y aunque para un ateniense de aquella época no tenía nada de particular, ocultó en muchos casos un elemento erótico patológico. En general, con sus discípulos estuvo unido por un lazo común, por una apetencia (ἔρως) de verdad y de conocimiento de lo realmente bello y bueno. Alcibíades y Critias pertenecieron también algún tiempo a su círculo. Así Sócrates, que era modelo para sus discípulos por su carencia de necesidades, por el dominio que tenía de sí mismo, por su tenacidad y su fortaleza, así como por su profunda seriedad moral y su original concepción de la vida orientada hacia el hombre interior, pudo ejercer un influjo amplísimo y único durante toda una generación en su trato diario con la juventud

y con los hombres maduros de Atenas [1]. Cuando tenía 77 años (399 a. C.) fue acusado por tres de sus conciudadanos (Ánito, Melitón y Licón) de no creer en las divinidades oficiales, de introducir dioses nuevos y de corromper a la juventud. Conocemos el curso y el resultado del proceso; Sócrates fue condenado a muerte por impiedad y por un supuesto influjo pernicioso sobre la juventud. Pero su ejecución fue aplazada por treinta días, puesto que, según una antigua costumbre, tenía que haber regresado antes el barco que el Estado había enviado entre tanto a los festejos de Delos. Durante este espacio de tiempo su amigo Critón intentó convencerle para que, escapándose por la noche de la prisión, pudiera evitar el cumplimiento de la sentencia. Sócrates rechazó serenamente esta propuesta, pues sobre todas las otras voces que se levantasen resonaban en él las palabras ardientes de las leyes de la ciudad, inviolables para todo ciudadano justo. Y por ello Sócrates, cuya despreocupación y alegre estado de ánimo había dado ocasión a la admiración de los discípulos que diariamente le visitaban, bebió la copa de cicuta en la tarde del día treinta con toda serenidad, en profunda armonía con su vida y con su obra, en paz consigo mismo y de acuerdo con el destino que le había deparado la divinidad. Hasta el último instante, en sus obras y en sus palabras fue el mismo que había sido. Su muerte fue su hazaña moral más extraordinaria, inolvidable para los discípulos y amigos que estuvieron presentes. La muerte de Sócrates, y no sólo por el hecho de su obediencia a las leyes, sino por la manera y por la actitud de enfrentarse con ella, es la coronación de una vida inmarcesible.

Sócrates no dejó nada escrito, cosa comprensible en un hombre que durante toda su vida fue un buscador de la verdad, un conocedor del hombre en su trato continuo con él, de inteligencia a inteligencia. Pero este hecho es la razón por la que aquí habrá que hacerse cuestión del «problema de Sócrates» [2]. Inmediatamente después de su muerte, quizá ya un poco antes, la «literatura socrática» que apareció, y que se centraba en él teniéndole como protagonista y defensor de la verdad, nos presenta su personalidad con enfoques y significación diversos. Dos distintas imágenes de Sócrates nos han sido transmitidas [3]: una, la de los diálogos de Platón, su más genial discípulo y el mayor artista de la prosa griega; otra, en los escritos de Jenofonte, sobre todo en sus «recuerdos socráticos». A esto habría que añadir aún las noticias que Aristóteles nos da sobre la significación de Sócrates dentro de la historia de la filosofía griega. Según esto, los modernos inves-

---

[1] Para las desfavorables noticias de Aristóxeno sobre su carácter, véase JOËL, I, 810, 2, que ha dicho lo definitivo sobre este asunto.

[2] Véase JAEGER, *Paideia*, II, 63 sig., 73 sig. y 113 sig.

[3] El Sócrates de las *Nubes*, como en general el de la antigua comedia, aparte de algunos detalles totalmente externos, no puede tomarse en consideración para lograr una auténtica imagen de Sócrates.

tigadores han tomado algunos como fuente decisiva para la concepción de la filosofía y la personalidad de Sócrates a Jenofonte, otros a Platón, otros han completado y profundizado con Platón las noticias que aporta Jenofonte (así Schleiermacher); otros, en fin, se han inspirado en Aristóteles. Hoy está claro, sin embargo, que Jenofonte era una cabeza nada filosófica, que no comprendía la esencia de Sócrates ni su verdadera significación, representándolo como un trivial y pedante moralista y como un teólogo teleológicamente orientado. Como fuente, pues, de Sócrates, aparte de algunos rasgos externos, ha sido Jenofonte totalmente descartado, mucho más cuanto que hoy está claro que sólo durante corto tiempo perteneció al círculo socrático, que durante el proceso y la muerte de Sócrates estuvo alejado de Atenas, y que escribió los *Memorabilia,* con excepción del capítulo I, 1 y 2, treinta años, o quizá más, después de la muerte de Sócrates. También es igualmente claro que, por el contrario, los primeros diálogos platónicos, si bien presentan una imagen artística de Sócrates, y éste no expone siempre doctrinas propias —hecho, por cierto, del que parte otra serie de problemas para la investigación—, son, sin embargo, una fuente de primera categoría para nuestro conocimiento de Sócrates. Pero esto no justifica, como H. Maier hace en su libro, importante pero parcial, el despreciar los testimonios de Aristóteles sobre Sócrates como dialéctico y el entenderlo más bien como un incitador de problemas éticos, pero no como filósofo. Esta concepción, a pesar del apoyo de Wilamowitz, no puede sostenerse. Frente a esto, una serie de conocidos investigadores como Jaeger, Praechter, Joël y, sobre todo, Ernst Hoffmann, han destacado el hecho de que los testimonios de Aristóteles no se pueden despreciar ni descartar en su totalidad [4]. Parece ya dilucidado, gracias a las investigaciones de Hoffmann, que Aristóteles se inspira aquí en los *Memorabilia* de Jenofonte. Además, las noticias de Aristóteles sobre Sócrates como dialéctico se confirman en los primeros diálogos platónicos, que el mismo investigador ha considerado con razón como la fuente fundamental sobre Sócrates: éstos son, además de la *Apología,* el *Protágoras,* el *Laques,* el libro primero de la *República,* el *Lisis,* el *Cármides* y el *Eutifrón.* Por otra parte, estos primeros diálogos platónicos, como el *Protágoras* y el *Laques,* nos presentan a Sócrates no exclusivamente como dialéctico, ni tampoco como un puro teorético, sino más bien como una personalidad que por medio de su esencia «demoníaca», por medio de su ejemplo, por sus impulsos personales y su doctrina, lo mismo que por su ethos en general, ha causado una impresión imborrable, y sobre algunos única, despertándolos a una nueva vida. Porque en realidad Sócrates es ambas cosas: el fundador en la práctica de la dialéctica y, en definitiva, un incomparable orientador ético, un provocador de la auténtica vida moral.

[4] Cfr. KRANZ, *Die griechische Philosophie,* pág. 113, nota 2.

Sin este segundo rasgo fundamental en su esencia no podría comprenderse su enorme influjo sobre sus discípulos (sobre todo Platón), que habría de originar toda una «literatura socrática» [5].

Después de haber escrito estas líneas apareció (1944) el segundo tomo de la obra monumental de Werner Jaeger, *Paideia,* que recomiendo en lo que respecta al problema socrático. En estrecha dependencia con lo que antecede, quisiera citar únicamente tres frases clásicas de Jaeger: «Sócrates es el punto eje para la formación del hombre griego»; «Sócrates es el fenómeno educativo más poderoso en la historia de Occidente» (pág. 73); «Sócrates da un paso hacia adelante, colocando el orden moral en el alma misma» (pág. 75).

Hay que hacer una referencia también a la valoración que Walter Kranz (*Die griechische Philosophie,* pág. 137) ha hecho de la extraordinaria significación de Sócrates.

SÓCRATES, FILÓSOFO

1. *El dialéctico.*

Lo mismo que la sofística, Sócrates se encuentra sobre el terreno de la «Ilustración». Su actitud fundamental frente a las concepciones habituales del pueblo griego está caracterizada por una reflexión crítica; tampoco acepta las opiniones de los antepasados sin considerarlas previamente. A pesar de todo, existe una profunda diferencia entre el punto de vista de Sócrates y el de los sofistas: mientras éstos con su escepticismo problematizan todo conocimiento y toda moralidad y, en definitiva, las bases más íntimas del Estado, de la sociedad y de la cultura griega en general, vive Sócrates por el contrario la firme convicción de que tiene que haber una verdad absoluta y capaz de ser captada por el hombre, verdad que es tan independiente de las ilusiones y pareceres del individuo como de los de la masa. Esta verdad, o, más bien, estas verdades, solamente pueden alcanzarse por el camino del pensamiento racional (λογισμός); a él le corresponde por ello entrar en este nuevo dominio con perspicacia y de forma consecuente. En la razón humana, en el Logos, están ocultas las leyes del pensamiento y con ello las posibilidades de todo verdadero conocimiento. Así descubre Sócrates, en las leyes de la razón humana, un mundo completamente nuevo que yace fuera del dominio de las percepciones sensoriales y de las opiniones personales del individuo. Con ello se supera el sensualismo y el subjetivismo de Protágoras, lo mismo que el relativismo de los sofistas, salvándose la cien-

[5] Con respecto al problema de Sócrates y sus modernos intentos de solución hay que referirse a la notable exposición de KARL PRAECHTER (Ueberweg, I, 12.ª ed., pág. 133 y sig.).

cia o, mejor aún, estableciéndose por primera vez sus verdaderas bases. El concepto de saber es fundado, pues, por primera vez. Mientras los primeros pensadores, con excepción de Parménides, apenas habían distinguido claramente en sus enseñanzas las opiniones subjetivas y las afirmaciones objetivamente ciertas y comprobables, distingue Sócrates exactamente el saber (ἐπιστήμη) y la opinión (δόξα). El saber real es únicamente el saber *conceptual.* Sócrates es el primero en establecer los conceptos igualmente valederos para todos los hombres y llega a convertirse en el fundador de la ciencia de lo general, de la lógica. Los conceptos tienen sin embargo, para Sócrates, una total y objetiva realidad. De esta manera encuentra en los conceptos una norma general del pensamiento humano, que, fuera de la arbitrariedad del sujeto individual, está situada por encima de él y, sin embargo, está viva en él mismo.

Pero estos conceptos, o sea los diversos conceptos determinados, como, por ejemplo, el de justicia, son algo que hay que encontrar, pues Sócrates no cree ya poseer la verdad, sino que se encuentra continuamente en persecución de ella, y cuando realmente ha encontrado una parte de verdad, brotan de ésta otros nuevos enigmas. De una respuesta que se cree ya definitiva brotan siempre nuevos problemas. Por eso Sócrates es el ejemplo típico del buscador de la verdad, en oposición al «sabio» de la Antigüedad; el primer «filósofo», en el verdadero sentido de la palabra, que está convencido, en lo más profundo, de la existencia y de la cognoscibilidad de estas verdades; pero, sin embargo, sabe que el conocimiento humano tiene límites y que la verdad sólo puede encontrarse lentamente, gradualmente, sobre los intrincados caminos del pensamiento.

De ahí que la forma de su filosofar sea también distinta de la de los filósofos de la Naturaleza y de la de los sofistas, que solían hablar como profetas o legisladores y expresaban sus enseñanzas en discursos llenos de dogmatismo y seguridad. Precisamente porque Sócrates no es más que un buscador de la verdad, por eso se vuelve a pedir ayuda a los demás hombres, en las aporías que se le presentan, para encontrar así juntos la verdad. Aquí surge la forma del diálogo que Sócrates, incansable interrogador, sabe conducir con extraordinaria maestría representando el papel del ignorante que únicamente sabe que no sabe nada, pero que al mismo tiempo está tan firmemente convencido de la fuerza probatoria de los fundamentos racionales al buscar la verdad y de las exigencias que brotan de ellos en el pensar y en el obrar del hombre, como nosotros lo estamos de una demostración matemática. Sócrates sabe que cada hombre que piensa se ve obligado en la intimidad por las leyes lógicas que imperan en él, y concuerda con ellas voluntariamente, basándose en su propio convencimiento.

En sus diálogos, Sócrates, partiendo de un hecho casual de la vida cotidiana, desarrolla un determinado «método», que, como él solía decir bro-

meando, había heredado del oficio de su madre, al sacar a luz los conocimientos que duermen en la conciencia de su interlocutor. Como Aristóteles expresamente dijo, lo característico de Sócrates es la *inducción* y la *definición,* que usa de modo sistemático para emplearlas en silogismos. Una vez que Sócrates parte de una verdad reconocida por todos, afirmando con ello el concepto que va a dar pie a la discusión, busca junto con los demás el establecimiento de un concepto común (τὸ ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν: lo que es lo «mismo» en todos los casos aducidos) partiendo de una serie de casos concretos, e intenta definir este concepto común en una determinada formulación idiomática. De ahí que su examen de los problemas planteados sea a menudo, y por el mismo proceso de la discusión, un examen (ἐξέτασις) de las propias opiniones al par que de las opiniones de los demás. Muy a menudo se pone de manifiesto en el transcurso del diálogo que el interlocutor que se creía en posesión de su «sabiduría» o de su «arte», no tiene idea clara de los conceptos, por ejemplo el de virtud (ἀρετή) que diariamente emplea, e incluso (como bellamente nos muestra el *Protágoras*) no tiene la más mínima idea de la existencia de los problemas que estos conceptos ocultan en sí, como, por ejemplo, si la virtud es una o múltiple. De esta manera el diálogo llega necesariamente a una total refutación de cualquier famoso sofista o cualquier virtuoso profesional, refutación que lleva a cabo el humilde e ignorante Sócrates. En este contraste del simple preguntar con la confusa sabiduría del interlocutor, que cada vez se siente más sofocado por las penetrantes preguntas de Sócrates, consiste la ironía socrática.

2. *El fundador de la ética.*

Pero este inaudito arte de la dialéctica que Sócrates practicó por primera vez, no es sólo un ingenioso juego de pensamientos y palabras, sino que tiene un único contenido, una meta a la que conducen todos los senderos de la dialéctica. Esta meta es la *moralidad.* La dialéctica de Sócrates es únicamente precursora de la ética. A Sócrates le corresponde el fundamentarla científicamente frente a los argumentos destructores de la sofística y, en general, de la «Ilustración». Precisamente aquí radica el que Sócrates, al intentar todo esto con pleno conocimiento de su importancia y al pretender fundamentarlo metódicamente con argumentos científicos, pueda contarse entre los filósofos griegos (no sólo como un moralista) haciendo época en la historia del pensamiento humano. Así Sócrates es el fundador de una moralidad autónoma cimentada únicamente sobre la razón, sobre el Logos. A través de esto la moral se independiza del enorme poder de la tradición y, especialmente, de la religión revelada y se establecen sus bases más firmemente. Existen, pues, inconmovibles convicciones fundamentales que se ocul-

tan en el fondo de la moral del «ignorante» Sócrates: *la creencia en una moral absoluta,* y *la creencia en que tienen que existir el bien y el mal absolutos.* El pensamiento sofístico expresado en boca de un trágico: «¿Qué es lo malo cuando al que lo hace no le aparece como tal?», no ha conmovido jamás la base del pensamiento socrático, o sea su inmediata conciencia moral, que en Sócrates era extraordinariamente vital. Sócrates distingue, como muy bien ha observado Ernst Hoffmann, dos clases de saberes: uno abarca *los fundamentos de la razón práctica,* otro se refiere a *los saberes parciales derivados de la teórica.* Cada una posee convicciones morales a priori —p. e., que existe un mal y un bien objetivo, que hay que obrar el bien, que no debe hacerse mal a nadie, etc.— [6]. El contenido de tales fundamentos apriorísticos lo conoce Sócrates con absoluta e íntima certeza, basándose en esta inmediata conciencia moral. De esta manera, para Sócrates es algo inconmovible a priori que el malhechor tiene que ser castigado [7]. Esta opinión no sólo trae como consecuencia el que para Sócrates exista una justicia y una injusticia como tales, sino que, además, comporta el reconocimiento de una ley moral que está por encima de los individuos y que es independiente de ellos. Junto con esto va también la convicción de que, por medio del castigo al malhechor, se dará satisfacción a esta ley moral. Por el contrario, la otra manera de saber —que se refiere a aquello en que consiste el bien en cada caso particular— puede lograrse únicamente por caminos dialécticos y solamente por aquel que posea las bases de la razón práctica. Sócrates afirma que él mismo no se encuentra todavía en posesión de este saber teorético, pero no porque dude de alcanzarlo, sino porque todavía está en el camino hacia él. Lo busca, sin embargo, con tal tenacidad porque sabe que lo encontrará, porque en parte ya lo ha encontrado.

De esta inmediata conciencia moral de Sócrates brota, al tener el hombre que elegir diariamente entre el bien y el mal, el *concepto de deber,* que no ha llegado al pensamiento griego a través de la Stoa influida por el Oriente, sino que tiene su origen más bien en la conciencia de Sócrates. Esto se deduce con plena certeza de las explicaciones de Platón en la *Apología* [8], donde, por cierto, este concepto no es investigado y definido dialécticamente, ni siquiera provisto de una determinada expresión terminológica; pero que, sin embargo, es parafraseado clara e inequívocamente e ilustrado con el ejemplo del joven Aquiles, que tiene que escoger entre una vida larga pero sin gloria o una muerte temprana en aras del honor y del deber. De aquí saca Sócrates también las consecuencias para su propia persona, de modo que no puede dudarse de que Sócrates, por primera vez, implantó el «imperativo

[6] PLATÓN, *Critón,* 48e sig.; *Apología,* 29b.
[7] PLATÓN, *Eutifrón,* 8b sig.
[8] 28b sig.

categórico», el concepto de deber moral en el sentido más noble de la palabra, o sea en el sentido de lo «concebido categórica y claramente». Este imperativo actúó de una manera decisiva en su pensamiento y en sus obras.

De la misma manera que los grandes jonios Anaximandro y Heráclito descubrieron la ley de la Naturaleza que impera continuamente sobre el macrocosmos y el microcosmos, de la misma manera descubrió el ateniense Sócrates la ley moral en lo íntimo del alma. A esta ley moral tiene el hombre que obedecer irresistiblemente sin mirar a derecha o izquierda, sin preocuparse de las consecuencias, aunque una de éstas sea la muerte, si es que no quiere ser un desgraciado. Pero esta ley moral dice que hay que seguir, en todas las ocasiones de la vida y sin temor a equivocarse, al Logos, a la razón, que siempre, cuando de verdad se razona, aparece como lo mejor [9]. Aquí se manifiesta claramente el carácter intelectual de la ética socrática.

El que lucha siempre por seguir a este Logos, practica la virtud. Porque ésta, la tan famosa ἀρετή, descansa en última instancia sobre el saber, o sea sobre la recta inteligencia, de la misma manera que a la inversa toda maldad proviene de ἀμαθία, falta de inteligencia, a consecuencia de lo cual el hombre valora falsamente las cosas. Nadie comete una falta a sabiendas, del mismo modo que nadie escoge a sabiendas aquello que le perjudica. Quien tiene una recta inteligencia, obrará también rectamente; lo segundo se desprende de lo primero. Es, sin embargo, el bien, lo realmente útil para el hombre, lo que el hombre de inteligencia clara tendrá que elegir necesariamente. De esta manera la felicidad (εὐδαιμονία) es la consecuencia natural de una vida virtuosa, o sea moral. El hombre realmente bueno es verdaderamente feliz.

Pero si la virtud descansa en un saber, no cabe duda que tiene que ser también posible enseñarla, a no ser que alguien carezca de inteligencia y, en consecuencia, no tenga capacidad para recibir tal enseñanza. Este «poder enseñarse» no puede, sin embargo, entenderse en el sentido corriente del saber, por ejemplo, del mismo modo como se comunica un hecho de la física o de la historia, sino en el sentido de que el otro, en este caso el que aprende, se somete por su propio esfuerzo intelectual a la ley de la razón, a la lógica, que existe en él lo mismo que en los demás seres racionales, y hace suyos los presupuestos y las conclusiones de su «maestro», como ocurre en la enseñanza de las matemáticas, analogía que, por cierto, está lejos de concebir Sócrates.

Pero, en el fondo, esta virtud que descansa en una recta inteligencia de aquello que al hombre le es provechoso o perjudicial, de lo que tiene que hacer o dejar de hacer, sólo puede ser una única virtud de la que parten las restantes virtudes individuales, según los diferentes campos donde ac-

[9] *Critón,* 46 b.

túen, de la misma manera que las diferentes ramas brotan de un mismo tronco. Entre estas virtudes ocupan un lugar importante la prudencia (σωφροσύνη [10]) y la justicia, conceptos que, junto con otras virtudes, como por ejemplo la virtud del valor, aclara Sócrates, con gran precisión, dialogando en compañía de sus amigos.

Pero, ¿qué es lo bueno, qué es aquello que es verdaderamente útil al hombre? La posición de Sócrates frente a este problema pone de manifiesto su enorme significación en la historia del hombre griego; precisamente en este punto aparece como un renovador de todos los viejos valores: belleza, riqueza, poder y fama, fuerza corporal o placer de los sentidos, cosas que a la conciencia popular griega aparecían como las más codiciadas, pero que sin embargo para Sócrates no valen nada comparadas con el alma del hombre. Sócrates fue el primero en reconocer el valor incomparable del alma frente a todos los otros bienes de este mundo [11]. Por eso el cuidado por la salvación del alma sobrepasa infinitamente a todos los otros. De aquí surge la significación fundamental del problema pedagógico, pues la educación recta es un «tratamiento» competente y consciente del alma (θεραπεία τῆς ψυχῆς). En este punto fundamental toda la vida del hombre se hace una tarea moral, un trabajo continuo en el que el propio yo tiene que perseguir continuamente al verdadero bien. Bienes verdaderos y males verdaderos lo son únicamente los del alma; muerte, destierro, enfermedad, etc., no son de verdad males, puesto que no pueden habérselas con nuestra alma. Al hombre únicamente le puede dañar la ausencia o la pérdida del saber, que es la base de toda virtud.

En una concepción semejante de los verdaderos valores o no-valores de la existencia humana, que hace depender la verdadera felicidad del hombre no de coincidencias externas, sino de una consciente formación de su vida personal e íntima, surge por eso mismo, con más urgencia, la pregunta sobre cuál sea la posición que adopta el individualista Sócrates frente a la más importante de las asociaciones humanas, frente al Estado. ¿Cómo concibe las relaciones entre individuo y Estado? Aquí aparece de nuevo otra distinción fundamental entre Sócrates y los sofistas: mientras éstos, alejados de su propia ciudad, vivían en Atenas, eje entonces de la vida y de la formación griega, como extranjeros desarraigados y, por consiguiente, siendo indiferentes a la ciudad e incluso enemigos de ella, para Sócrates, el ateniense,

---

[10] Sobre la dificultad de traducir exactamente con una palabra equivalente este concepto, véase sobre todo WILAMOWITZ, *Platón,* t. I, pág. 63 y sig.

[11] Cfr. las luminosas explicaciones de WERNER JAEGER, *Paideia,* II, Berlín, 1944, pág. 88 y sig. Ya en esta idea de Sócrates, que habría de ser de fundamental importancia para el tiempo siguiente, yace implícito un cambio de todos los valores tradicionales y con ello el nacimiento de una ética totalmente nueva, mejor dicho aún, el establecimiento de una ética verdadera, pues aquí fue donde se encontró en el alma humana una norma valedera para siempre.

la relación era muy distinta: para él, el Estado no es únicamente algo grande y hermoso con lo que se encuentra y con lo que hay que contar, sino que es la más grande y sublime comunidad humana —pues Estado y Patria eran para un ateniense lo mismo—. Frente a este Estado, Sócrates se encuentra en una profunda, íntima y personal relación y se siente atado a él por los más sagrados lazos y, por consiguiente, obligado a él. Todas las otras relaciones terrenas son inferiores; hay, pues, que obedecer a las leyes del Estado mucho más que a cualquier otro mandato, incluso aquellos que proceden del padre o de la madre. Tal manera de pensar no la expresó Sócrates únicamente como guerrero y ciudadano, sino también al enfrentarse con la injusta condena y al rechazar con inflexible firmeza la posibilidad de la huida. El deber más claro para un ateniense es, por lo tanto, el de ser útil al Estado, o sea a la comunidad de ciudadanos; este deber no se agota con el servicio militar o con el ejercicio de cargos públicos. El auténtico ciudadano debe servir a su Patria durante toda la vida, con una sola limitación (que, por cierto, es característica del individualista Sócrates): tiene que servirla conforme a sus facultades, o sea, conforme a su disposición personal. De qué manera concibió Sócrates su propio servicio al Estado es cosa que se deduce de las explicaciones que Platón pone en su boca en la *Apología* [12]: un continuo trabajo en el cuidado de las almas, atendiendo al despertar religioso y moral de sus conciudadanos. El Estado y el individuo van indisolublemente unidos. Sócrates el ateniense está profundamente convencido de que el bien y el mal del individuo se relacionan estrechamente con el de su Estado, de manera que el individuo solamente puede conseguir la felicidad en consonancia con el bien de la comunidad. Por consiguiente, su meta más alta, si es que quiere conseguir la verdadera «virtud», ha de ser siempre la salvación de la comunidad y de la Patria.

La posición, pues, de Sócrates es absolutamente positiva y tiene en cuenta, no sólo externamente, los hechos reales de la vida histórica. A pesar de todo, sus relaciones con el Estado fueron muy distintas de las de otros atenienses. El Estado ateniense se encontraba entonces ya en plena descomposición, una democracia que se estaba convirtiendo en una oclocracia [13], en la que la masa sin prejuicios y desde hacía tiempo desmoralizada, desechando los viejos impedimentos producidos por la constitución, decidió directamente las cuestiones más importantes.

Cualquier lector de la *Apología* o del *Critón* platónicos conoce el juicio severo que Sócrates formuló sobre esta masa y con qué claridad vio lo imposible que era para el justo actuar políticamente sobre una comunidad domi-

[12] 30e sig.

[13] Cfr. el espléndido libro de M. Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, Leipzig, 1923, cap. IV.

nada por ella. Es, pues, comprensible que este pensador crítico no sólo se burle de instituciones tan sin sentido como la elección de los funcionarios por medio de un sorteo, sino también deseche el principio de la mayoría, que se le presentaba a cada paso en pleno poder, cada vez con menos trabas y más pernicioso para la ciudad. De ahí que Sócrates, en oposición a la masa y a sus jefes, exigiese, en consonancia con la nueva ciencia que él había establecido, que en el Estado dominasen y mandasen aquellos que sabían hacerlo. Solamente los inteligentes, los que unen el saber necesario con la inteligencia necesaria deben, en su opinión, mandar en la ciudad. Esta oposición debía conducir ciertamente, si se la pensaba de una manera consecuente hasta el fin, a exigir un tipo de funcionario formado científicamente, idea a la que también habría de llegar Platón. Esta exigencia, una vez proclamada, había de conducir inevitablemente a un conflicto con los fundamentos tradicionales de la Polis griega.

Hasta este punto es comprensible el interés del ateniense Sócrates en los asuntos de su patria y del Estado en general, aun cuando su postura intelectual más profunda encierra el peligro de aniquilar la inclinación hacia una participación activa en la vida política o ciudadana. Que Sócrates hubiese reflexionado sobre las distintas constituciones políticas y hubiera hecho observaciones con otros puntos de vista, tal como hoy han afirmado algunos investigadores basándose en los *Memorabilia* de Jenofonte, es muy poco probable, no sólo teniendo en cuenta el silencio de los primeros diálogos platónicos, sino también basándose en los motivos más profundos del pensamiento socrático.

Los investigadores modernos han considerado el racionalismo como el rasgo más característico de la personalidad de Sócrates. Recientemente un conocido historiador de la filosofía antigua ha intentado con gran insistencia poner de relieve este rasgo. Pero de la misma manera que esta característica es una de las más importantes del pensador ateniense, así también el «Sócrates teleológico», como nos lo pinta Jenofonte en los *Memorabilia,* nos da una imagen de él totalmente falsa y ahistórica; una personalidad tan complicada como la de Sócrates no puede quedar reducida a una simple fórmula. Quien ve en definitiva a Sócrates como racionalista pone su imagen bajo una luz parcial y equívoca, pues no hace justicia a lo verdaderamente «positivo» en el pensamiento de este hombre singular. Esto positivo se muestra claramente si consideramos la postura de Sócrates en relación con el Estado; pero mucho más claramente se ve esto todavía en su relación con la divinidad. Pues en este punto percibimos una profunda y auténtica religiosidad y, por consiguiente, aquí también existe un abismo entre el pensamiento de Sócrates y el de los sofistas. Los dioses y el Estado ateniense son también para Sócrates poderes vivos, a los que sencillamente ofrece sacrificios en los días de fiesta; nunca ha puesto Sócrates su existencia en

duda. También admitía Sócrates, lo mismo que sus contemporáneos, que los sueños y los oráculos eran indicaciones mandadas por los dioses, y por consiguiente, las obedecía piadosamente. Pero si bien no duda de ninguna manera de la inspiración divina de las sacerdotisas délficas, su postura, sin embargo, frente a los oráculos nos lo presenta como un pensador independiente y racional, porque limita su empleo solamente a aquellas cosas que están ocultas a la inteligencia humana. Pero, por el contrario, todo aquello que puede captarse con el conocimiento humano (γνώμη) cae fuera de su dominio. Por consiguiente, la adivinación no toma en consideración el dominio más importante de la vida —las cuestiones de moral—. De la misma manera tampoco pretende invadir el dominio de las especialidades, que en determinados momentos son las únicas eficaces para el hombre, como por ejemplo la medicina, la economía, la náutica o cualquier otro de los dominios técnicos. Así se reduce al mínimo la significación de todas las supersticiones y fanatismos populares.

Que, al mismo tiempo, también Sócrates tomaba en serio la creencia en manifestaciones de la divinidad a los hombres, lo muestra su peculiar teoría de una determinada voz divina (δαιμόνιον), que se le manifestaba en lo íntimo de su personalidad y que le aconsejaba hacer o decir alguna cosa. Con esto Sócrates desarrolla un sentimiento casi instintivo muy elaborado y peculiarísimo de aquello que se acomoda o que no se acomoda a su naturaleza [14]. Este sentimiento brota de lo más profundo de su subconsciente y no se limita sólo al campo de la moralidad. Constituye, pues, para Sócrates una señal divina, lo mismo que sus contemporáneos creían en el vuelo de los pájaros y en los rayos y en los truenos como signo de la cólera de los dioses; característico dentro del sentimiento piadoso de los hombres, no tiene importancia ninguna para el contenido de su dialéctica o para su pensamiento ético.

Mucho más importante es su relación con la divinidad en general. No existe la menor duda de que Sócrates había superado el politeísmo antropomórfico al rechazar los mitos antropomórficos de las épocas primitivas; se enfrenta con todos estos mitos precisamente por razones morales y estéticas. Sin embargo, no se atreve Sócrates a atacar a las más sublimes figuras de la religión griega, por muy inclinado que aparezca hacia una concepción monoteísta. Sócrates está convencido en lo más profundo de sí mismo de que, tanto en el suceder universal como en el destino humano, impera una razón suprema de la que la nuestra es una copia. De ahí su firme creencia en un orden divino o moral que aquí, si prescindimos de la teoría del Logos de Heráclito, aparece por primera vez como un convencimiento profundo de que todo el devenir y el suceder del mundo tiene, en última instancia,

[14] Así opina JAEGER, *Paideia,* II, 122.

un sentido lógico. «A mí no me pueden hacer daño ni Melitón ni Ánito; no están capacitados para ello. Pues yo no puedo creer en manera alguna que exista una razón dentro de la ley moral universal (θεμιτὸν εἶναι) para que un hombre bueno pueda sufrir algo por culpa de un hombre malo». «El hombre bueno no padece ningún mal ni en la vida ni en la muerte y los dioses no lo olvidan jamás». Esto no es por cierto idea de Platón, sino convencimiento profundo del Sócrates histórico, de la misma manera que constituye también la concepción básica sobre la que se levanta toda religiosidad. Así Sócrates cree también en una providencia divina para con los hombres, del mismo modo que tiene una concepción teleológica de la constitución del Universo, en consonancia con su pensamiento racional, si bien no pueden atribuirse a él las explicaciones infantiles que da Jenofonte en los *Memorabilia,* que acusan un punto de vista torpemente antropocéntrico. Pero su íntima confianza en la sabiduría divina y la resignación ante el destino que la divinidad envía al hombre es un rasgo esencial para formarse una idea del auténtico Sócrates, de la misma manera que muchas expresiones religiosas del Sócrates platónico, tal como aparece en la *Apología* o en el *Critón,* lo mismo que su tendencia a evitar el nombre de la divinidad en las fórmulas de los juramentos, se refieren sin duda al Sócrates real. Según todo esto, podrá creerse, de acuerdo con la *Apología* platónica, que Sócrates entendió su actividad moral y su función educativa entre sus conciudadanos como una vocación que le había sido otorgada por los dioses.

Pues en esta actividad su dialéctica, cuyo contenido lo forman predominantemente problemas éticos, está al servicio de una meta más elevada. En este punto desarrolla Sócrates su más fuerte y peculiar actividad en el trato personal y directo con los hombres; porque Sócrates no se dirige solamente como lógico a la razón de los demás, sino como estimulador de la moralidad, o sea como un sacerdote lleno de piedad sublime en lo más profundo de su intimidad. Sócrates supo de admirable modo traer a la conciencia del joven, que en un impulso generoso quería ser discípulo de Protágoras, que no tenía ideas claras sobre la finalidad y la amplitud de sus facultades, y, por consiguiente, podía poner en peligro lo más precioso que existía en él, su alma. De qué manera admirable supo Sócrates también explicar a sus conciudadanos lo único que es necesario, lo único por lo que merece la pena la vida humana, a saber: el cuidado y el ennoblecimiento de la propia alma. Y así algunos que pudieron dialogar con Sócrates sobre cualquier tema de la vida cotidiana fueron llevados por su dialéctica, de una manera consciente, a examinarse a sí mismos, a examinar la vida que actualmente llevaban y la que con anterioridad habían llevado, mostrándoles así cuáles habían sido sus fallos y cuál había de ser su tarea. De esta manera algunos, como el apasionado Apolodoro, que hasta entonces habían vivido al día y sin la más mínima preocupación, cambiaron radicalmente gracias

al trato con este auténtico educador —quien, por cierto, no tenía pretensiones de serlo—, y por Sócrates también despertaron a una vida auténtica. Sócrates sabe traer a la conciencia del prójimo, en tanto en cuanto éste se encuentre predispuesto a ello, la falta de sentido de su existencia actual, de tal manera que su alma, sublevada contra sí misma, se siente desesperada y llena de vergüenza y remordimiento ante el estado en que se encuentra. Pero en este punto Sócrates, no limitándose sólo al aspecto negativo, indica a su interlocutor el camino verdadero, tanto más cuanto que en él se identifican la vida y la doctrina. De esta manera ejerció Sócrates como reformador moral una extraordinaria impresión sobre sus conciudadanos, sobre todo entre los jóvenes. La plenitud de su obra la alcanzó cuando, en perfecta armonía con los principios que había defendido a lo largo de toda su vida, se enfrentó con la muerte.

* * *

Dada la peculiaridad de las fuentes que sobre Sócrates poseemos, lo que sabemos de este hombre extraordinario ha sido siempre parcial y problemático. Pero en sus rasgos fundamentales sabemos, sin embargo, reconocer claramente su manera de ser y de actuar y lo que en ello hay de imperecedero. Son varias las razones que justifican el que Sócrates hiciera época en la historia del pensamiento griego. Frente a los sofistas, conocedores de todas las cosas, Sócrates se presenta como un ignorante, concentrando, sin embargo, todo su pensamiento sobre un único tema: sobre una fundamentación científica de la ética y sobre la tarea de hacer revivir esta ética en la conciencia de sus conciudadanos, en el trato directo con ellos. Esta genial concentración significa a la par un apartamiento de la física y de las ciencias exactas. Pero a pesar de esta concentración, típicamente ática, de su pensamiento sobre un campo determinado, sobre el tema del hombre, en cuanto ser que conoce y que obra, Sócrates no creó ningún sistema, sino solamente los fundamentos para él. Tiene una enorme significación el que Sócrates separe claramente la ética de la religión, haciéndola autónoma y uniéndola con el Logos, con la razón, patrimonio de todos los hombres y ley inquebrantable. Todavía más: en Sócrates mismo, este Logos logró una verdadera encarnación, triunfando sobre todo lo bajo que hay en nuestra naturaleza y sobre todas las adversidades.

La concepción de la vida que Sócrates trae significa, al mismo tiempo, una poderosa interiorización del hombre griego, y con ello del hombre europeo en general. Quien como Sócrates reconoció el valor incomparable del alma humana y la futilidad de los bienes externos, haciendo un verdadero trastrueque en todo el orden de valores, traslada las tareas más elevadas del hombre, y con ello su felicidad, a su propio espíritu. De ahí que los

sucesos externos sean en definitiva indiferentes para cada uno de nosotros. Es mucho más importante, pues, que sigamos sin desviarnos aquello que, examinándolo íntimamente, nos aparece como lo justo y como deber ineludible. La verdadera felicidad no depende de aquello que nosotros sufrimos, sino de aquello que nosotros hacemos, o sea, de aquello que nosotros somos y, de acuerdo con lo que somos, obramos. La ley moral fue, pues, descubierta por Sócrates y concebida en toda su excelencia expresándola claramente; su existencia es anterior a nosotros mismos. Con este descubrimiento del mundo interior del hombre y de la moralidad comienza una nueva fase en la historia del hombre. Pero este descubrimiento fue sólo posible en virtud del convencimiento fundamental de Sócrates, según el cual tiene que darse una verdad objetiva y existe además un «bien» y un «mal» absoluto. El atreverse en aquella época de la Ilustración a defender radicalmente este convencimiento personal, fue algo extraordinario. Ésta es la razón más profunda de la inmortalidad de la obra de Sócrates, nacida de lo más puro del espíritu ático, que además de encerrar en sí elementos racionales, hacía coexistir en ella, con un respeto basado muchas veces en la intuición, las fuerzas irracionales de nuestra alma, tal como se manifiestan en lo más profundo de nuestra sensibilidad y de nuestra voluntad. Todavía hay otra cosa importante para estudiar la significación de Sócrates en la historia de la ética: su concepción optimista de la naturaleza humana. El hombre lleva consigo todo aquello que condiciona su felicidad, precisamente porque es bueno por naturaleza y sólo necesita seguir fielmente al Logos para conseguir la verdadera eudaimonía. Es también optimista su creencia en una razón que yace en el fondo del ser y del suceder de todas las cosas.

El pensamiento de Sócrates se dirige plenamente hacia el individuo considerado como tal. Las cuestiones sociales, en el sentido actual de la palabra, no le interesaron jamás a pesar de su gran amor a los hombres y a pesar de que toda su vida la puso al servicio de sus conciudadanos atenienses. También aquí se muestra la fuerza singular de su concentración sobre un campo concreto y limitado, sobre aquello que es necesario sobre todo. Quien pone la felicidad o la infelicidad humana en el interior del hombre, tiene por indiferente todo lo que sea externo, incluso la estructuración social de la vida humana. Tampoco el «reino» de Sócrates «es de este mundo». Y, sin embargo, el punto de partida de Sócrates pertenece plenamente a la tierra; la pregunta, por ejemplo, de si existe una supervivencia después de nuestra muerte, no tiene dentro de la doctrina socrática significación alguna.

Sobre el espíritu de los mejores discípulos este hombre extraordinario obró, de una manera decisiva, con el ejemplo de su muerte, con la grandeza y elevación moral que demostró hasta el momento mismo de beber el veneno. Pero también durante su vida debió de haber poseído un encanto singular su personalidad, a pesar de su exacto y, al parecer, poco brillante pensa-

miento, a pesar de su apariencia poco atractiva. Su enorme seriedad estaba unida a un humor finísimo y a una «ironía» característica. Todo su ser estaba lleno de una confiada y profunda alegría que nos aproxima a la elevación y dignidad de su naturaleza. Así se nos aparece, por ejemplo, en el *Banquete,* donde encontramos a Sócrates entre sus ἑταῖροι, sus queridos amigos atenienses, uniendo de manera admirable en su propia persona lo serio y lo festivo. También su ética, con toda la seriedad y rigurosidad que tenía, no encierra en sí nada ascético, como ha dicho exactamente Zeller, porque se refiere al hombre en cuanto tal, y es, por consiguiente, verdaderamente humana. Esta ética no oprime ni fuerza nunca a la naturaleza humana, sino que la dirige por medio de la razón hacia su verdadero destino.

Los socráticos menores

Se entiende por socráticos menores a los fundadores de distintas escuelas filosóficas que establecieron, conforme con su propia individualidad, los fundamentos de su filosofía desde un aspecto parcial del pensamiento socrático, uniéndola con otras concepciones distintas, especialmente con la sofística. Se distinguen cuatro escuelas socráticas: la megárica, la de Elis-Eretria, la cínica y la cirenaica. El fundador de la escuela megárica fue Euclides de Mégara, que unió el elemento socrático del bien moral con la ontología eleática, atribuyendo a este «bien» los predicados del Ente de Parménides —increado, inmutable, imperecedero, único, sólo él Ente, en el sentido verdadero de la palabra—, combatiendo, por consiguiente, con todos los medios de su dialéctica, la realidad de todo lo demás, la del devenir y la del perecer, la del movimiento, etc. Pues, según Euclides, solamente existe de verdad el bien, al cual denomina, según las distintas relaciones en que se encuentre con otras cosas, inteligencia, razón, Logos. Su escuela evolucionó después hacia el lado de la dialéctica y la erística, lo mismo que la élico-erétrica, fundada por Fedón de Elis y de la que sabemos muy pocas cosas. Del cinismo, fundado por Antístenes, y del hedonismo de Aristipo de Cirene, hablaremos posteriormente.

LIBRO TERCERO

PLATÓN

Capítulo Primero

LA VIDA Y LOS ESCRITOS DE PLATÓN

Fuentes. El valioso material biográfico en las obras de los contemporáneos y discípulos de Platón (Espeusipo, Jenócrates, Heraclides, Hermodoro) se había perdido ya completamente en los comienzos de la época imperial; sólo algunas noticias sueltas posteriores se nos han conservado (en el *Index Academicus Herculanensis,* en Diógenes Laercio, Libro III, en los escritos de los neoplatónicos, etc.). Pero la fuente principal para penetrar en la vida y en la personalidad de Platón son sus obras mismas, los *Diálogos* y las *Cartas,* sobre todo la séptima, cuya autenticidad es hoy admitida por todos; se discute todavía la autenticidad de la carta tercera, que recoge textos muy interesantes relativos al segundo y tercer viaje de Platón; sin embargo, su inautenticidad es segura (véase, por ejemplo, Von Wilamowitz, *Platón,* I, 638; II, 279). Las restantes cartas son también inauténticas pero contienen, en parte, datos históricos interesantes —así, por ejemplo, la quinta, que se remonta a una carta perdida de Espeusipo, el sobrino de Platón, lo mismo que la novena y la décimotercera. A esto hay que añadir, con respecto al segundo y tercer viaje de Platón, y como fuente de extraordinario valor, el *Dión* de Plutarco, que utiliza fuentes de primera mano.

Platón nació en Atenas el 427 a. C.; era hijo de Aristón y Perictione, que procedía de una de las familias más antiguas y nobles del país. Su juventud transcurrió en la época de la Guerra del Peloponeso, que su Patria todavía vivió en el esplendor de la cultura de Pericles. Recibió la educación que correspondía a los jóvenes atenienses de su categoría. Un factor importante de su formación fue sin duda la familiaridad que desde muy pronto tuvo con la gran poesía de su pueblo (Homero, Píndaro, la tragedia y la comedia), así como también con la retórica de su tiempo. En consonancia con un rasgo característico de su personalidad, Platón se dedicó en un principio a la poesía y compuso tragedias, ditirambos y epigramas (de estos últimos se nos han conservado algunos). Su primer maestro de filosofía

fue Crátilo, que le introdujo en las concepciones de Heráclito. Pero el suceso más importante de su vida fue su encuentro con Sócrates, a quien Platón debe su despertar a la vida intelectual y la dirección que dio a esta vida. Ésta fue la causa de que dejase de cultivar la poesía, originándose así la leyenda, que al menos tiene un carácter simbólico, de que una vez hubo conocido a Sócrates, Platón quemó sus tragedias. El influjo de Sócrates, del dialéctico y del ético, y en general de toda su genial personalidad, sobre el joven Platón tuvo una significación más profunda y duradera que sobre cualquiera de sus otros discípulos. Esto aparece, por ejemplo, en la misma forma externa de los escritos platónicos, en los diálogos, que en un principio estaban dedicados a presentar a su maestro. Durante ocho años (desde el 407) perteneció Platón al círculo de los discípulos de este hombre extraordinario. Su muerte conmovió profundamente su inteligencia y su sensibilidad, pero a la par le sirvió para darse cuenta de la grandeza y de la significación de su maestro, y para continuar su obra.

Después de la muerte de Sócrates, marchó Platón con algunos amigos a Mégara, regresando pronto a la Patria, donde probablemente prestó servicio como jinete en el ejército ateniense entre los años 395-94. En este período ateniense, al lado de sus trabajos como escritor, debió de reunir un pequeño círculo de amigos. Pero sobre todo la vida política de su Patria y la dedicación a la filosofía le hicieron concebir la idea de emprender un gran viaje al extranjero, que llevó a cabo en el año 390. Fue en primer lugar a Egipto, cuya antiquísima y sólida cultura le impresionó extraordinariamente; de aquí marchó a Cirene, donde, bajo la dirección del matemático Teodoro, conoció profundamente la geometría. Partió después para la Magna Grecia —probablemente la meta principal de su viaje—, estableciendo una estrecha relación con los pitagóricos. Aquí aprendió la matemática pitagórica, la teoría de los números y también las doctrinas que sobre el alma profesaban estos filósofos y el modo como tenían organizado el trabajo científico sobre la base de una sociedad cultural. Desde la Magna Grecia se dirigió a Siracusa, a la corte del tirano Dionisio I, quien después de haberle tratado amistosamente al principio, lo hizo conducir a bordo de un barco de guerra y vender como esclavo en Egina. De esta situación pudo salir gracias a la intervención de Aniceris de Cirene, que lo rescató, pudiendo regresar de esta manera a la Patria. Casi inmediatamente después de regresar de este viaje, que le tuvo alejado de Atenas durante tres años, fundó Platón la *Academia* (aproximadamente en el año 387). Estaba organizada en forma de un círculo cultural integrado por hombres de ideas y preocupaciones semejantes, y poseía una finca a las puertas de la ciudad, en un lugar consagrado a un antiguo héroe ático llamado Academo. La finalidad de esta organización era el trabajo científico en común, tanto en la enseñanza como en la investigación, y su director, hasta su muerte (347 a. C.),

fue el mismo Platón. Sin embargo, interrumpió por dos veces su actividad en dos trascendentales viajes a Sicilia (367-66 y 361-60), corte del tirano Dionisio II. Aunque es extraordinario el interés de los tres viajes de Platón, no podemos detenernos en ellos.

* * *

En la vida de Platón, del pensador y del artista, se manifiesta una profunda tragedia: el creador del idealismo, animado de un vivo deseo de intervenir en la historia de su país y en la del mundo griego en general, no sólo como reformador político, sino como un auténtico creador que se apoyaba en los nuevos fundamentos de la vida y de la sociedad, tuvo que apartarse del mundo en el jardín de la Academia a causa de las amargas experiencias recibidas, conformarse con la enseñanza y servir a sus ideales por medio de la palabra escrita, cuya insuficiencia tan agudamente caracterizó en una ocasión. Platón fracasó también en su intento de influir sobre las relaciones reales y sobre la vida política de Sicilia. Si bien el modo como fue recibida su *República* entre el público ateniense le proporcionó una dolorosa decepción, el fracaso más lamentable fue el de su segundo viaje a Sicilia, después de la subida al trono de Dionisio II, fracaso que tuvo una significación catastrófica para el pensamiento y la acción del elevado espíritu de Platón. Las obras que escribió después de esta experiencia, los llamados «Diálogos de la vejez», tienen un sello totalmente distinto de los primeros, que se refleja en la forma, en el tono general de la obra, y, en parte, también en su contenido. Aquí se muestra realmente una ruptura en la línea que marca el desarrollo dentro de la vida íntima de Platón. Después del segundo viaje, y todavía más después del fracaso del anciano Platón en el tercer viaje y del asesinato, ocurrido siete años después, de su amigo Dión, que en el esplendor de su juventud había sido amado extraordinariamente por el filósofo (ὦ ἐμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων!), se sintió profundamente afectado por estos duros golpes morales que acabaron por ensombrecer en su último tercio la vida del pensador y del poeta, en la que nunca intervino una mujer. Pero a pesar de todo, Platón continuó fiel hasta el fin de su vida a los ideales de su corazón, a los que Sócrates había dado fundamento, y a los principios de su filosofía; ambas cosas forman en el espíritu de Platón un todo indisoluble.

El punto más elevado de la vida intelectual de Platón, lo representa el descubrimiento de la «teoría de las Ideas», su exposición y su desarrollo tal como lo encontramos en sus obras maestras, el *Fedón,* el *Banquete,* la *República* y el *Fedro.* En este período, que temporalmente se podría concretar entre los años 384-374, se encuentra Platón en la cima de su poder creador, artístico y filosófico, y por consiguiente vive la época feliz de su vida.

La forma literaria de Platón, el diálogo, que en el curso de más de 50 años de creación experimentó algunas modificaciones, encierra para la historia de la filosofía griega una serie de problemas que no han podido todavía resolverse plenamente y entre los cuales encontramos, por ejemplo, la cuestión de hasta qué punto el autor manifiesta sus propias opiniones a través de algún personaje de sus diálogos, y cuando lo hace exponiendo opiniones de los demás, no podemos muchas veces precisar en nombre de qué filósofos habla. Un segundo problema lo constituyen los «mitos» que aparecen en muchos de sus diálogos, de modo que en lugar de un estricto pensamiento dialéctico surge un espíritu distinto en un tono patético y pomposo. La aparición de estos mitos tiene lugar en puntos de la discusión en los que ésta ha alcanzado precisamente los límites a que puede llegar el pensamiento dialéctico, dejando sitio para los presentimientos, las intuiciones del poeta y profeta que ascienden de lo más profundo de su sensibilidad y de sus anhelos.

* * *

Por lo que respecta a las obras que se nos han conservado de la literatura antigua, ha sido una gran fortuna que, gracias al esfuerzo que durante siglos realizó la Academia, hayan pasado a la posteridad todos los diálogos de Platón. Pero el «Corpus» de los escritos platónicos encierra en sí lo que se ha denominado la «cuestión platónica», que comprende una serie de cuestiones particulares: *a)* autenticidad de los diálogos; *b)* sucesión temporal de los mismos; *c)* el problema de hasta qué punto, como consecuencia de esta sucesión, puede distinguirse una evolución del pensador y del artista y, en definitiva, del «hombre» Platón. Esta famosa «cuestión platónica», debatida ya en los interesantes trabajos de Schleiermacher, ha sido hoy en su mayor parte solucionada, como demostró Von Wilamowitz en el prólogo de su monumental obra, después de desorientaciones de la investigación que ahora nos parecen casi imposibles y que perduraban todavía en la segunda mitad del siglo XIX. Sobre la autenticidad de los diálogos no existe ya hoy diferencia alguna de opinión entre los verdaderos conocedores de la obra platónica. También sobre el orden cronológico de los diálogos existe hoy en lo esencial casi pleno acuerdo. Basándose en investigaciones de contenido, estilísticas y estadísticas de giros idiomáticos, realizadas por parte de investigadores ingleses y alemanes, se ha logrado en los últimos decenios ordenar los diálogos en distintos grupos. Esta «relativa cronología se transformó, uniéndola con las cuatro épocas que marcan la muerte de Sócrates y los tres viajes, en una absoluta que apenas deja lugar sino a pequeños desplazamientos» (Wilamowitz, *Platón,* I, pág. 7). Distinguimos, por consiguiente: I. El grupo de los DIÁLOGOS SOCRÁTICOS: *Ión, Hipias Menor, Protá-*

goras, además del *Laques* (seguramente compuesto después de la muerte de Sócrates) y el *Trasímaco,* base del primer libro de la *República;* también pertenecen a esta época el *Lisis,* el *Cármides* y el *Eutifrón.* La *Apología* y el *Critón* hay que incluirlos aquí también. Estas dos obras sobre todo la *Apología,* presentan un arte ya muy maduro y, en su concepción fundamental (frente a la democracia ateniense), muestran una serie de puntos de contacto con el *Gorgias.* — II. DIÁLOGOS DEL PERÍODO DE TRANSICIÓN: *Gorgias* («renuncia al mundo»), *Menéxeno* (compuesto después del 387, o sea después del primer viaje), *Crátilo* y *Eutidemo* y, después de la fundación de la Academia, el *Menón,* en el que surge por primera vez la teoría de las ideas. — III. LOS GRANDES DIÁLOGOS CONSTRUCTIVOS: *Fedón, Banquete, República* y *Fedro.* — IV. DIÁLOGOS DE LA VEJEZ: característica de los cuales, entre otras cosas, es un acercamiento a la realidad empírica: *Parménides, Teeteto* (compuesto después del año 369) y, después del segundo viaje, *El Sofista* y el *Político;* estos dos diálogos debían encontrar su coronación en el *Filósofo,* que, por cierto, quedó sin escribir, y en el que Platón quería decir su última palabra en metafísica, en teoría del conocimiento y en psicología. Después del tercer viaje hay que situar el *Timeo* y el *Critias* (el tercer diálogo de esta trilogía, el *Hermócrates,* quedó sin escribir). Vienen a continuación el *Filebo* y las *Cartas,* de las cuales son especialmente interesantes para la biografía de Platón y para conocer su desarrollo íntimo, la sexta, la séptima y la octava, como ha demostrado Wilamowitz, afirmando su autenticidad, sobre todo la de la carta séptima, de singular valor para conocer la metafísica de Platón y sus preocupaciones íntimas. Por último, tenemos la gran obra incompleta de la ancianidad de Platón, las *Leyes,* editada por su discípulo Filipo de Opunte.

De los restantes diálogos atribuidos a Platón, sólo el *Hipias Mayor* presenta todavía problemas de autenticidad; todos los demás son inauténticos.

Capítulo II

LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

1. Teoría del Conocimiento y Metafísica

Platón dedicó muchos de sus *Diálogos*, total o parcialmente, a discutir las opiniones de sus predecesores o contemporáneos, sobre todo en su vejez. Este aspecto de su actividad literaria, que tiene un carácter por naturaleza esencialmente crítico-negativo, nos ofrece «la contraposición necesaria de su propia doctrina». Precisamente frente al problema del conocimiento no podía soslayarse tal controversia para un discípulo de Sócrates, que había inaugurado un nuevo modo de saber. El saber, sobre todo a causa del subjetivismo de Protágoras, se había hecho problemático y precisamente en los círculos de los socráticos se había constituido en el centro de las discusiones. Todo, pues, dependía de si existe un verdadero «saber» (ἐπιστήμη), un saber que, al que lo sabe, le lleva a la conciencia la certeza de una absoluta seguridad y excluye toda posibilidad de duda o error. Además de la existencia de este saber, se preguntaba también en qué consistía. Platón dedicó el *Teeteto* a este problema. Se afirma hoy que este diálogo fue compuesto después del año 369, pero el problema tratado en él ocupó a Platón ya muchos años antes y su solución la había encontrado ya cuando comenzó a tomar cuerpo su doctrina. No sabemos quién fue el que definió el saber como sensación (αἴσθησις) —posiblemente esta opinión radica en viejas concepciones materialistas—; en todo caso no fue difícil para Platón contradecir esta teoría: nuestros sentidos son órganos por medio de los cuales nuestra alma percibe las cosas del mundo visible; pero sobre el ser de las cosas, sobre su distinción o igualdad, sobre su semejanza o desemejanza, sobre su número, sobre si son hermosas o feas, buenas o malas, sobre todo esto no nos dicen nada nuestros sentidos. Platón enseña, por consiguiente, que nuestra alma es capaz de comparar y concluir (συλλογισμοί, cfr. *Teet.*, 186 d) apoyándose en los diversos datos que aportan nuestros sentidos, que

no pueden captar la verdad de una cosa y por consiguiente no poseen ninguna clase de saber. Todavía más imposible parece el equiparar saber y percepción, si se piensa en la teoría de un contemporáneo sobre la originación de nuestras impresiones sensoriales. Precisamente sobre la base del punto de vista tan radical de Heráclito (eterno flujo de todas las cosas) resulta la imposibilidad de una ecuación entre percepción y saber, que tiene que relacionarse siempre con algo permanente e inmutable.

De capital importancia en la investigación sobre la esencia del saber es la postura de Platón frente al subjetivismo de Protágoras, al que somete a un agudo análisis condicionado a la contradicción que encierra la definición de Protágoras. Quien afirma que el saber es percepción cae en el sensualismo subjetivo de Protágoras (*Teeteto,* 158a). Éste había sostenido, en relación con su sentencia de que el hombre es la medida de todas las cosas, la «verdad» subjetiva, y con ello la igualdad de todas las opiniones humanas. Así, pues, excluía la posibilidad de error y se negaba la verdad absoluta. Estaba claro para el discípulo de Sócrates que si se afirma la sentencia de Protágoras y, por consiguiente, su subjetivismo, se hace imposible toda ciencia verdadera. Pero que, frente a la tesis de Protágoras, no son verdaderas todas las opiniones de los distintos individuos, se deduce de la experiencia general de la vida cotidiana: en todos los dominios de la actividad humana distinguimos los expertos y los legos. Protágoras mismo distingue entre «sabios» y «no-sabios». Las opiniones de los hombres sobre el provecho o el daño futuro de una acción, cuando el resultado de esta acción confirme las opiniones de los inteligentes que contradicen a los que son incapaces de juzgar por sí, enseñan que el que entiende de algo tiene una «opinión» más verdadera que la de los demás. ¿Es quizá, en la ciencia estricta, en la matemática, por ejemplo, la opinión del que no entiende tan verdadera como la del que entiende? Por cierto que una vez admitida la sentencia de Protágoras se contradice uno a sí mismo, pues Protágoras admite también que las opiniones opuestas a las suyas son «verdaderas», precisamente las de los que sostienen que su sentencia es falsa. Pues si toda opinión tiene sólo una justificación subjetiva, esto mismo vale también para la expresión de Protágoras al expresar su famosa sentencia. El subjetivismo de Protágoras es insostenible y se contradice.

En un punto está de acuerdo Platón con el subjetivismo de Protágoras: en aquel que tiene que ver con las percepciones de los sentidos (αἴσθησις). Estas percepciones, y con ellas las cualidades sensibles de las cosas, tienen solamente valor subjetivo, puesto que en cada sujeto son más o menos diferentes. Las percepciones de los sentidos difieren para cada individuo según sus disposiciones corporales y espirituales e incluso en relación con la misma cosa. Un conocimiento real, o sea una verdad absoluta y objetiva, no puede proceder de las cosas sensibles, ya que tanto éstas como nuestros órganos

corporales se encuentran en continuo cambio. El saber, por el contrario, sólo puede proceder de lo que verdaderamente es, y, por consiguiente es eterno, increado e inmutable. Semejante conocimiento no puede ganarse por los sentidos, sino únicamente por el alma, y a través de un pensamiento puro separado en lo posible de todo lo corpóreo: Pensar y percibir tienen, por consiguiente, objetos totalmente diversos y son fruto de factores diferentes; uno procede de la fuerza más excelsa de nuestra alma, el otro de los órganos perecederos del cuerpo humano. De esta manera la frase de Protágoras, a la que éste había dado una significación fundamental para el conocimiento humano, limita «el dominio de su validez», como Bonitz ha observado exactamente, defendiendo categóricamente la autonomía del conocimiento racional. Éste hecho tuvo una significación enorme para la evolución posterior de la filosofía griega y Sócrates fue sin duda quien puso las bases para él. Que Platón haya hecho a Protágoras, con respecto al conocimiento de nuestros sentidos, excesivas concesiones, no tiene demasiada importancia en este momento.

Pero ¿en qué consiste el verdadero saber y cómo es posible? ¿Puede darse un saber en general? La moderna investigación ha probado que Platón pasó una difícil época de crisis, en lo que respecta al problema del conocimiento, en el decenio que siguió a la muerte de Sócrates; esta crisis le hizo dudar durante esta época de la posibilidad del conocimiento. Dos factores principalmente han sido los que le dieron la certeza de que el saber es posible para el hombre: en primer lugar, el conocimiento matemático, del que el *Menón* nos dio la primera prueba importante, y después la ley moral, cuya inmediata evidencia pudo experimentar con la muerte de Sócrates y hacer revivir desde entonces en sí mismo. Influye de manera esencial en la formación de su doctrina la mística pitagórica. En el continuo debatirse por encontrar una solución al problema del conocimiento se vio Platón impulsado a desarrollar la doctrina más importante de toda su filosofía.

La teoría de las Ideas.

La doctrina de las Ideas es el dogma central de toda la filosofía platónica. Esta teoría forma el contenido verdadero de su doctrina del conocimiento y de su metafísica; pero al mismo tiempo tiene importancia extraordinaria en la lógica, en la psicología, en la ética, en la política y en la filosofía natural. Esta doctrina se fue desarrollando poco a poco en el espíritu del pensador. En los diálogos de juventud (exceptuados brotes inconscientes y ampliaciones a la investigación de los conceptos éticos, como, por ejemplo, en *Protágoras,* 349 b; *Eutifrón,* 5 d, 6 d-e, 11 a) todavía no aparece esta doctrina; pero, como han demostrado sobre todo las investigaciones profun-

das de Arnim, la temática de las Ideas fue una tendencia fundamental del pensamiento platónico en sus principios, como puede notarse en los diálogos de juventud. A través de éstos se desliza, como un «hilo rojo», este buscar del joven Platón y este tender hacia una ciencia más alta, independiente de todas las otras τέχναι, y dominándolas a todas, y que tiene congo objeto lo que es verdaderamente importante para el hombre, o sea el Bien absoluto, sobre cuyo conocimiento descansa la salvación del individuo y de la comunidad. Pero es en el *Crátilo* (sobre todo en 389 a, b) donde, como ha mostrado Von Wilamowitz, II, pág. 158, se encuentran los estadios previos para la teoría de las Ideas. Su aparición real tiene lugar en el *Menón,* si bien de una manera indirecta; y expuesta claramente la encontramos ya en el *Banquete* y en el *Fedón.* En estos diálogos, como en las restantes grandes obras del apogeo intelectual de Platón, la *República* y el *Fedro,* las Ideas son el centro y el punto culminante de toda la especulación platónica; pero incluso en sus últimas obras constituyen el presupuesto fundamental del pensamiento de Platón, si bien a veces no ocupan el lugar dominante que tienen, por ejemplo, los problemas puramente lógicos. Precisamente en su última época, Platón intentó explicar por la teoría de las Ideas el mundo de las apariencias. Pero también es verdad que en sus obras tardías la concepción de las Ideas como esencias trascendentes e inmutables permaneció la misma que en sus diálogos principales. Para desechar, empero, una falsa interpretación del lector es interesante reproducir unas líneas de Walter Kranz (*Die griechische Philosophie,* pág. 154), que convendría leer en su contexto entero: «No existe una teoría de las Ideas concebida como un sistema cerrado, sino sólo como una dirección límite en el investigar de Platón».

El saber real es sólo el saber conceptual. Esta frase había sido la base del pensamiento socrático. Pero, ¿de dónde procede este saber? De las percepciones únicamente no pudo brotar jamás, puesto que ofrecen solamente, y a lo sumo, la ocasión, pero nunca una razón suficiente. ¿Cómo podríamos deducir, por ejemplo, de las percepciones el concepto de igualdad? Nosotros no vemos jamás dos objetos totalmente iguales y, además, siempre vemos objetos visibles, que, aunque quizá nos parezcan iguales, no son nunca la igualdad en sí misma. ¿Cómo se explica, pues, el hecho realmente sorprendente de que alguien que, como el esclavo del *Menón,* no había oído jamás hablar de las matemáticas, al ser preguntado metódicamente por Sócrates, exponga ideas que nunca había aprendido? Precisamente en los conocimientos matemáticos que son de tal evidencia, para toda persona capaz de pensar, que es imposible dudar de ellos, y respecto a los cuales no puede darse una opinión subjetiva, cómo se podría explicar su origen, que es independiente —así lo pensaba Platón— de toda experiencia sensible? ¿Cómo se puede explicar la ley de la causalidad?

Para Platón, que junto con toda la filosofía de la Antigüedad no sabe nada de lo que la moderna filosofía desde Kant llamó «la energía creadora de la conciencia», sólo hay una respuesta a esta aporía: el alma humana debió de haber recibido en una existencia supraterrena, anterior por consiguiente a esta vida, conocimientos y conceptos como el de igualdad, bondad, justicia, etc. Estos conocimientos son, pues, *a priori,* para usar una expresión de la filosofía moderna desde Kant, equivalente, pues, a la idea de Platón de que estos conocimientos estaban ya en nuestra alma de una manera inconsciente *antes de la existencia terrena.* Una existencia semejante del alma la había enseñado ya la mística pitagórica. También Empédocles había hablado de ello y lo había expresado brillantemente con tono profético. Podemos afirmar con seguridad que esta doctrina se la habían comunicado a Platón los pitagóricos de la Magna Grecia durante su primer viaje y había causado en él una gran impresión. Prueba de esto es el famoso pasaje del *Menón.* Estas enseñanzas le sirvieron un día para encontrar una solución definitiva a aquellas aporías con respecto a la teoría del conocimiento: puesto que el alma adquirió todo su saber verdadero antes de esta vida, todo saber y, en general, todo conocimiento (μάθησις) tiene que ser una «reminiscencia» (ἀνάμνησις) de lo que el alma contempló en su existencia supraterrena pero que olvidó al encarnarse en un cuerpo humano. Estos conocimientos se despiertan de nuevo en nosotros cuando contemplamos objetos que presentan una cierta semejanza o desemejanza con las «Ideas» (εἴδη, ἰδέαι) que hemos contemplado anteriormente. Aquel saber que hemos recibido estaba, pues, latente en nosotros hasta que un día, por una serie de percepciones que en nuestra alma desencadenaban una determinada actividad de comparar, combinar y concluir (en una palabra, de «contemplar relacionando») llegaba otra vez a la conciencia. De esta manera surgía en nuestra alma a la vista de figuras hermosas el recuerdo de la hermosura original que había sido contemplada cierta vez, y que nos llenaba de una nostalgia irresistible hacia los eternos modelos. Esta nostalgia nos empuja, como una especie de «locura divina» y con fuerza extraordinaria, a crear en un alma hermosa lo bello, lo justo y lo bueno y elevarnos así o de cualquier otro modo, con ella, a imitar esa imagen primitiva, por medio de una verdadera virtud, en este mundo. Aquí yace el origen del verdadero eros, del «amor platónico», que no es otra cosa que un anhelo del alma hacia lo eterno o la aspiración de los filósofos hacia el conocimiento verdadero de las esencias que hemos contemplado una vez en el reino de la verdadera realidad. Junto con esto va unido pues, un deseo ineludible de imitar estas esencias supremas durante nuestra existencia terrestre y de realizarlas en nosotros. Maravillosamente reflejó el poeta y filósofo Platón este estado erótico del alma en el *Banquete* y en el *Fedro,* precisamente porque la suya estaba llena de esta profunda nostalgia por lo eterno, debido sin duda a

las experiencias de su propia vida. Solamente un gran poeta y pensador pudo reflejar, envuelta en un mito, la contemplación de estas esencias eternas «en un lugar celeste», y que el alma contempló en su existencia supraterrena, cuando tomó parte en compañía de las divinidades en un viaje alrededor de la bóveda celeste.

Estas «formas» celestes sólo son perceptibles a un pensamiento puro, libre en lo posible de las trabas del cuerpo. Estas formas, que carecen de cualidades sensibles, son totalmente trascendentes. Pero este pensamiento, que en sus primeros comienzos está movido por la percepción, sobre todo por la que le aporta el sentido de la vista, que es el más noble de todos, sólo puede provocar clara y precisamente el recuerdo de las esencias contempladas cuando ha sido adiestrado largamente en la *dialéctica.* La tarea de esta ciencia suprema es la de buscar conceptos, distinguirlos claramente y establecer sus mutuas relaciones. Solamente la dialéctica puede contemplar en una idea (εἰς μίαν ἰδέαν) todo lo que está diseminado en el mundo sensible y separar con precisión unas cosas de otras, de la misma manera que también sabe, a su vez, dividir los conceptos «de acuerdo con su propia naturaleza» (*Fedro,* 265 c sig.). La dialéctica es la reina de todas las ciencias, pues mientras que todas las demás, incluso la matemática, parten de hipótesis indemostrables, asciende ella en el pensar hasta los últimos principios carentes de toda necesidad de fundamentación (ἀνυπόθετος ἀρχή), y, partiendo de este hecho, investiga la esencia de los conceptos.

De acuerdo con su distinción fundamental, entre percepción y saber, Platón distingue agudamente dos géneros de conocimientos: conocimiento racional (γνώμη, νόησις) y opinión (δόξα); éstas son las dos facultades fundamentales (δυνάμεις) del alma. Estas dos facultades se extienden por dominios totalmente diversos: el conocimiento racional sigue el camino del Ente; la opinión, que es resultado de nuestras percepciones sensibles, va tras aquello que yace entre el ser y el no ser, o sea el mundo visible, que continuamente cambia (la opinión se encuentra, pues, en medio del saber y del no saber). De la misma manera que la opinión presenta dos aspectos diferentes, la ilusión (εἰκασία), que se refiere a las imágenes y reflejos de las cosas visibles, y la creencia (πίστις), que se extiende sobre este mismo campo, así también el conocimiento racional tiene dos grados diferentes y dos dominios: el conocimiento discursivo (διάνοια), que se refiere a los objetos matemáticos, que parte siempre de hipótesis o presuposiciones y que necesita de símbolos sensibles, y la ciencia pura, la dialéctica, cuyo punto de partida no presupone nada y que no necesita para nada lo sensible. De acuerdo con estos distintos géneros de nuestro conocimiento hay también grados distintos de realidad. La realidad absoluta sólo la poseen los ejemplares de las cosas, las Ideas; sólo a partir de ellas hay verdadera ciencia.

En el campo de la opinión y partiendo de hechos ético-políticos, basados en experiencias de la vida y de la historia, hizo Platón todavía una interesante distinción: de la masa de opiniones más o menos falsas distingue Platón la «verdadera» (ἀληθής δόξα); esta clase de opinión no se apoya en un saber real, que sólo puede prestar la dialéctica, sino en un don divino (θείᾳ μοίρᾳ - φύσει). Esta «verdadera opinión» la concibió Platón posteriormente —según se puede deducir de un pasaje en el mito del *Fedro*— como una función de la parte «valerosa» del alma, y se distingue del saber, que solamente puede conseguir la razón, porque no puede dar cuenta de las relaciones causales entre las cosas. Pero en la vida práctica y en algunos casos determinados puede tener la misma significación que la verdadera inteligencia (φρόνησις). También puede despertarse desde esta «verdadera opinión» la «reminiscencia» por caminos dialécticos, de manera que pueda surgir de ella un verdadero saber (ἐπιστήμη). Pero sin una profundización y purificación llevada a cabo por la dialéctica, no puede apenas servir para nada, puesto que su poseedor, lo mismo que aquel esclavo del *Menón,* comete, según las circunstancias, crasos errores. Volveremos después sobre este tema, puesto que la «verdadera opinión» tiene una determinada significación en la doctrina platónica de la virtud.

Ontología.

Según la concepción de Platón, hay algo que distingue fundamentalmente los objetos de la percepción de los de la ciencia: aquéllos se encuentran en continuo cambio; éstos, por el contrario, son inmutables. Son, además, totalmente independientes de nuestra voluntad, y tenemos que reconocer su existencia, querámoslo o no, basándonos en la razón. Precisamente los objetos matemáticos y las formas geométricas, a cuyo estudio se entregó Platón después de su primer viaje, ejemplifican claramente esta tesis. Además, no solamente son incorpóreos, sino que están libres de cualquier influjo del mundo corpóreo, existen fuera de esta realidad y poseen, tanto por su forma como por su contenido, una naturaleza suprasensible. Pero esto no quiere decir que sean un resultado de nuestros pensamientos e imaginaciones, sino que de la misma manera que están en nuestra conciencia independientes de nuestras percepciones y voliciones, permaneciendo siempre idénticos a sí mismos, de la misma manera se manifiestan ante esta conciencia como absolutamente reales. Estas esencias inmutables existían ya mucho antes de que nosotros entrásemos en la temporalidad por nuestro nacimiento (aquí percibimos las consecuencias de la doctrina de la preexistencia y de la «anamnesis»); existieron, pues, desde siempre y existirán siempre, y son, en consecuencia, eternas. Lo que nosotros caracterizamos hoy con el nombre de

«conceptos» son, según la idea fundamental de Platón, esencias eternas, independientes del pensamiento humano y separadas de todas las cosas. Únicamente ellas son «Ente», en oposición al mundo de lo sensible, que se mueve siempre en una continua apariencia, o sea ellas solas son lo verdaderamente real. La realidad, el ser, opina Platón, es su constitutivo esencial, de manera que a menudo las llama «Ideas» (εἴδη, ἰδέαι, propiamente formas, figuras); o sencillamente «el Ente», «el Ente mismo», o «el verdadero Ente» (τὸ ὄντως ὄν), o también «la cosa misma» (así lo bello mismo, lo bueno mismo, etc.).

Es preciso aquí decir algo, si bien de una manera breve, sobre el surgimiento y la significación de la teoría de las Ideas, a base de la moderna investigación sobre Platón, refiriéndonos especialmente a las brillantes explicaciones de Jaeger (*Paideia,* II, 232 sig.), que se apoyan en las bases establecidas por Julius Stenzel, en su gran libro *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik,* publicado en Breslau en 1917. Por el descubrimiento de Stenzel, que ha brotado de una profunda investigación, se ha probado que es falsa la concepción de Aristóteles, que hasta entonces había seguido la mayoría de los investigadores de Platón. Aristóteles había concebido las Ideas de Platón como una especie de «hipóstasis» de los «conceptos» de Sócrates y había afirmado de ellas que eran una especie de «dobles» del «concepto general», pero en verdad el pensamiento de Platón siguió un camino totalmente distinto, o sea partiendo de la idea del bien (de lo «perfecto», como ha explicado Kranz). Esto constituye ya en el *Gorgias* el eje del pensamiento platónico. Su absoluta realidad, su verdadero y único «ser» es la concepción fundamental de su pensamiento lógico. Pues para Platón lo «universal lógico» y lo «real ontológico» son uno y lo mismo. La «pregunta qué sea la areté se dirige inmediatamente a la οὐσία, a su esencia, a su verdadero ser, y esto no es otra cosa que la Idea. En los diálogos posteriores se presentará como problema para Platón la relación entre Idea y multiplicidad de fenómenos...; aquí surgen dificultades lógicas de las que no se percató en el primer esbozo de la teoría de las Ideas» (Jaeger, II, 233).

En la concepción fundamental de Platón sobre las Ideas, lo primario es lo ontológico, o sea el ser absolutamente real (metafísico). Así lo ha formulado Jaeger: el concepto lógico (lo general o universal) está todavía totalmente envuelto en la Idea; es un acto de «sinopsis» (de mirada de conjunto) de los rasgos comunes en una multiplicidad de apariciones (ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν), que caen bajo una y la misma Idea.

Es una concepción temeraria y que ya se encuentra en algunos de los presocráticos, que por cierto Platón conoció exactamente, la de la existencia de cosas puramente espirituales o ideales que existen por sí mismas (αὐτὸ ἐφ'αὑτοῦ, αὐτὸ καθ'αὑτό), separadas del mundo corpóreo y del dominio humano. Basta con recordar la doctrina pitagórica de los números, lo mis-

mo que la de Anaxágoras sobre el Nous, que no se mezcla con ninguna otra cosa, que existe solo y para sí mismo y que al mismo tiempo es espíritu, o sea algo totalmente incorpóreo, pura facultad intelectual. De esta manera es, pues, Platón, avanzando todavía más sobre estas opiniones, el descubridor del mundo inmaterial, el auténtico fundador del idealismo, que sólo atribuye realidad absoluta a las Ideas [1].

Frente al mundo invisible de lo verdaderamente real de las esencias que permanecen eternamente inmutables, mundo que sólo puede ser captado por el pensamiento puro, se encuentra, como punto intermedio entre el ser y el no ser, el mundo visible de los fenómenos, del nacer y el perecer, que está continuamente en cambio. Precisamente por este cambio continuo y por las percepciones, a menudo contradictorias, que nos ofrece, solamente puede provocar en nosotros una opinión (δόξα) insegura, pero no ciencia. La oposición de estos dos mundos y de estos dos modos de conocimiento fue siempre un tema preferido de Platón, a quien agradaba hacer resaltar sus diferencias. Sin embargo, esta «doctrina» de los dos mundos es el eje de todo su sistema y lo más característico de su filosofía. Platón es, por consiguiente, tanto desde el punto de vista de la teoría del conocimiento como del metafísico, plenamente dualista. Lo mismo le ocurre con la antropología, como veremos más adelante. De qué manera tan profunda estaba en la conciencia de Platón la oposición de estos dos mundos y qué importancia extraordinaria tenía esto para el alma humana lo expresó el gran poeta Platón de manera inolvidable al comienzo del libro séptimo de la *República* con la alegoría de la «caverna». Aquí está expresada magistralmente, y traída a la conciencia de manera admirable, la oposición entre el conocimiento metafísico y el sensible.

De esta distinción fundamental de ambos mundos se sigue su distinto modo de valorarlos. El conocimiento de las Ideas es lo único verdaderamente valioso para el amigo de la sabiduría; ellas son la meta más elevada de todos los anhelos y de todas las acciones de los hombres, en tanto en cuanto se haya entendido alguna vez esta distinción fundamental. Esta valoración religiosa se explica porque precisamente son los conceptos morales (las Ideas de virtud, de belleza, de justicia, de bondad, etc.) los que, tanto para Sócrates como para Platón, forman el eje sobre el que gira la dialéctica. (Al lado de esto, la valoración especial que Platón hizo de los conceptos matemáticos encuentra su razón de ser en la importancia que la matemática tiene como propedéutica para los que quieren aprender la dialéctica, y además, como veremos más adelante, en la significación que tienen las formas matemáticas como mediadoras entre las Ideas y el mundo fenoménico.) Es muy

[1] Con razón ha encontrado la Historia de la Filosofía en la doctrina del ser de Platón su descubrimiento más importante (KRANZ, *Griech. Phil.*, página 158).

comprensible que las Ideas fueran para Platón algo extraordinariamente interesante cuando se encontraba en la cima de su potencia creadora y que el poeta Platón se expresase de una manera entusiasta, con el tono sublime de los profetas, valiéndose muchas veces de mitos, como hace en el *Banquete,* en el *Fedro* y en la *República.* No es nada extraño, pues, que frente a las cosas terrenas tuviese una actitud de fuga. El verdadero filósofo permanece siempre con su pensamiento en el mundo de las esencias eternas, apartándose conscientemente del mundo de las realidades terrestres; aunque a veces sea motivo de burla, el filósofo, en lo más profundo de su espíritu, está por encima de todo. Lo más profundo de su inteligencia apunta hacia las formas eternas y divinas; sumergido en la contemplación de ellas, procura conformar su propia esencia de acuerdo con estas superiores, y en el caso de que se ofrezcan oportunidades claras habrá que conformar también así la sociedad humana. (Aquí se vislumbra la preocupación social del pensamiento platónico, que contrarrestaba, en cierto sentido, su apartamiento de la realidad.)

Las Ideas y el mundo fenoménico.

El abismo entre estos dos mundos parece, por lo tanto, infranqueable. ¿Cómo habrá que concebir la relación entre el mundo de las Ideas y el mundo de los fenómenos, si el devenir hay que explicarlo desde el ser? Cuando Platón escribió el *Fedro* (96 a) había ya pensado largamente sobre el problema de las últimas causas del mundo de los fenómenos, pues precisamente frente a este problema fundamental le habían parecido sin sentido los intentos de solución de los pensadores primitivos: Anaxágoras, que había tenido la feliz idea de poner la Inteligencia o Nous como principio universal, había olvidado pronto su principio en la exposición de sus pensamientos, y admitido únicamente causas físico-mecánicas. Toda la filosofía de la Naturaleza hasta entonces había ido por un sendero equivocado, puesto que para explicar el surgir de las cosas conocía sólo principios causales, pero no finales. Una solución de este problema puede darla únicamente, según el pensamiento de Platón, la teoría de las Ideas. Esto se encuentra claramente expuesto en el *Fedro,* donde se indica inequívocamente la dirección en la que se tiene que mover cualquier intento de solución. Si las cosas sensibles; que a pesar de todo tienen una cierta semejanza con las Ideas, deben precisamente a éstas lo que son (propiedades, etc.), ¿cómo hay que concebir esta dependencia originaria? Según la explicación platónica, que quizá estuviera influida por la idea pitagórica de las relaciones entre los números y las cosas visibles, los objetos de la realidad participan de las Ideas, pues una cosa puede participar de varias Ideas, de la misma manera que las Ideas individualmente

consideradas, y que constituyen unidades indivisibles, se manifiestan dentro del mundo fenoménico en una multiplicidad de casos. Esta idea de participación es lo que Platón llamó μέθεσις. Así, pues, la nieve es blanca porque participa de la idea de blanco. De las Ideas reciben también las cosas sus denominaciones y sus predicados, según las Ideas de las que participen. Platón hace que la Idea se manifieste (παρουσία) en la correspondiente cosa sensible. Este presentarse sólo puede entenderse como trascendente, como ocurre con la presencia del hombre real en su retrato, o del cuadro original en la copia. Pero todos estos giros no son más que fórmulas tautológicas que no pueden explicar suficientemente la dependencia causal en cuestión. Si las Ideas son absolutamente inmutables, y, por consiguiente, inmóviles, inertes, trascendentes, y al mismo tiempo deben ser causa de las cosas sensibles, entonces solamente pueden concebirse como tales bajo una presuposición: concibiéndolas como causas finales. De esta manera fue posible encontrar una única y misma causa para el mundo moral y para el mundo físico: como norma para las acciones y las aspiraciones de los hombres, y como ley para los fenómenos de la vida natural. Si lo primero, por lo que se refiere al hombre, se entiende fácilmente, puesto que su alma es capaz de elevarse hasta el conocimiento de las Ideas y, en casos de auténtica formación dialéctica, está lleno de un profundísimo deseo de ellas, presenta sus dificultades cuando se trata de los fenómenos de la Naturaleza. ¿Cómo puede una Idea plenamente trascendente obrar en el mundo animal o en el de las plantas o en el de la Naturaleza inanimada cuando ninguna de estas cosas materiales puede conocerla? Platón no ha encontrado más solución que la de imaginarse, a manera de los procesos espirituales que tienen lugar en el alma humana, una apetencia o una aspiración (ὄρεξις) inconsciente que tiene también lugar en la naturaleza irracional e inanimada y que la empuja a parecerse a las Ideas. En este sentido es como hay que entender el discurso de Sócrates sobre el amor en el *Banquete*. Por lo demás, aquí hay que referirse a la filosofía natural, que posteriormente iba a desarrollar Platón y que expondremos más adelante. Que Platón tuvo plena conciencia de las dificultades que encerraba la explicación de las relaciones entre las Ideas y el mundo fenoménico lo muestra el que tuvo en cuenta ciertas objeciones contra ellas en el *Parménides* y en el *Sofista*.

Otras dificultades yacen en la *delimitación del mundo de las Ideas* y en la relación mutua entre ellas. Ante todo, habría que preguntarse: ¿existen Ideas de todo aquello que percibimos por los sentidos? ¿También existen, pues, Ideas de la suciedad y del cabello, como se dice en el *Parménides?* En verdad que Platón dejó sin precisar el problema de la delimitación del mundo de las Ideas. Sin embargo, rechazó de plano las conclusiones semejantes a las que aparecen en el *Parménides* (cfr. Kranz, *ob. cit.*, 155 sig.). Platón ha aceptado también Ideas de los cuatro elementos, que, sin embar-

go, según la exposición que hace en el *Timeo,* no son verdaderos elementos; pero además admite también Ideas de artefactos fabricados por la mano del hombre, como, por ejemplo, la Idea de cama, y, en consecuencia con su dialéctica, habla incluso de la Idea del concepto «relación». Naturalmente que aquí no se habla de una clasificación completa de las Ideas, como tampoco se habla de una clasificación sistemática, de una doctrina de las categorías, si bien aparecen como grupos principales las figuras de las cosas sensibles, de las magnitudes matemáticas, de los conceptos éticos, y las de algunas categorías, como, por ejemplo, la del ser y la del devenir. (Según Aristóteles, Platón debió de haber desechado, en su última época, algunas clases de Ideas, como, por ejemplo, la de artefacto, la de conceptos negativos y de simples conceptos de relación.)

Otro problema lo presentó la cuestión que se refiere a la relación de las Ideas entre sí. Esta cuestión intentó resolverla Platón de modo definitivo en el *Sofista.* Puesto que las Ideas son al mismo tiempo conceptos genéricos (γένη), concibe la relación como algo puramente lógico, de la misma manera que en el *Sofista* el punto de vista decisivo lo marca el lado lógico de las Ideas. Por consiguiente, sólo la ciencia de la dialéctica puede decidir sobre qué conceptos (Ideas) estén en relación mutua y cuáles no. (La existencia de una comunidad semejante se presenta como una necesidad intelectual, porque de lo contrario sólo serían posibles juicios idénticos, que, por cierto, harían imposible toda discusión y toda ciencia.) Sin embargo, sólo determinados conceptos pueden relacionarse mutuamente, y no todos con todos. Pero solamente el dialéctico sabe que un concepto general se extiende sobre muchos conceptos individuales, que subsisten separadamente; así, por ejemplo, el concepto de diferenciación (del ser otro frente a los demás) recorre todo el campo de los conceptos. También enseña la dialéctica que muchos conceptos que son distintos entre sí, están como comprendidos en un único concepto y subordinados a él, y de la misma manera, un concepto individual, pasando por otros, los une a todos en un punto, así como también enseña la dialéctica que muchos existen separadamente desde cualquier punto de vista (*Sofista,* 253 d).

Platón expuso únicamente las bases fundamentales para una ordenación del mundo de las Ideas, pero no un sistema completo de la «comunidad entre los conceptos genéricos». No creó, pues, ni un sistema de lógica ni su terminología. Es a Aristóteles a quien debemos ambas cosas, aunque el impulso decisivo se lo dio su anciano maestro. Sólo algunos conceptos especialmente importantes fueron investigados por Platón directamente en lo que se refiere a sus relaciones mutuas; así, el concepto de Ente y no Ente, de reposo y movimiento, de igualdad y diversidad. Aquí concibió Platón algo decisivo para la historia de la lógica antigua: que el no Ente, en oposición a Parménides, no es lo contradictorio del Ente, en el sentido de lo no exis-

tente en general, sino únicamente distinto del Ente, o sea de tal o tal Ente, y así llega a la conclusión de que en todo concepto están unidos el Ente y el no Ente, solucionando el discutido problema de la predicación, o sea de cómo es posible que una cosa participe de muchas Ideas y que nosotros atribuyamos una serie determinada de propiedades a la misma cosa. En tanto en cuanto un concepto *es,* participa del Ente, pero, al mismo tiempo, precisamente porque él es de una determinada manera, es distinto de todos los demás, y, por consiguiente, participa del no Ser, que es igual a lo «diferente». Todos los conceptos, pues, participan del Ente y del no Ente, si bien de manera diversa. La concepción fundamental de Platón sobre la «participación» (μέθεσις) de las Ideas —en este caso de unas Ideas en otras— determina, pues, el modo de resolver este problema.

La sistematización del mundo de las Ideas, lo mismo que sus relaciones con el mundo de las apariencias, ocupó insistentemente a Platón en su última época, incluso entonces, cuando fue dando entrada en su pensamiento a la especulación pitagórica. Esto puede mostrarlo el interesante pasaje dialéctico del *Filebo,* donde está implícito el pensamiento de que el mundo de las Ideas puede clasificarse, según los principios pitagóricos de lo limitado y de lo ilimitado, basándose en determinadas relaciones numéricas, o sea en principios matemáticos y que, conforme a esto, puede ordenarse exhaustivamente.

En verdad, estos dos problemas no han encontrado una respuesta satisfactoria; el primero —la ordenación del mundo de las Ideas— ha sido solucionado sólo parcialmente. Así podría parecer como si al mundo de las Ideas le faltase un verdadero lazo de unión y una suficiente cohesión interna. Si a pesar de todo no ocurre así, la razón está en que Platón, aunque no ha podido exponer el mundo de las Ideas como un sistema coherente y lógico, sin embargo lo ha concebido como regido por una finalidad suprema, por un principio teleológico, por la idea de Bien.

La Idea de Bien.

Ésta es la suma de todas las causas finales, la absoluta finalidad del mundo y al mismo tiempo también la última y más profunda razón del Universo. De la misma manera que el sol no es sólo la causa de la visión, y de la luz que posibilita la visibilidad de las cosas sensibles, sino también la causa de su nacimiento y de su crecimiento, o sea de toda vida dentro del mundo, del mismo modo la *Idea de Bien,* o sea el bien absoluto, no es sólo la causa de la capacidad de conocer (νοῦς) del hombre y de contemplar las Ideas, sino además la causa de su «ser». Es, pues, la causa del conocimiento, de la misma manera que lo es de la verdad misma, siendo

a la par algo distinto y más elevado que ambos, puesto que esta Idea no es el ser, sino algo «más allá del ser»; constituye ella sola la razón creadora de todas las cosas, tanto del mundo que nace y perece como del mundo del ser eterno. Mientras las otras Ideas se apoyan en nuestra conciencia sobre hipótesis indemostrables, y, por consiguiente, están condicionadas en el pensamiento humano en cuanto a su posibilidad de ser percibidas, la Idea de Bien es la razón carente de presupuestos, o sea que no necesita ninguna otra deducción (ἀνυπόθετος ἀρχή), siendo, por consiguiente, razón y fundamento de todo ser y conocer, y, por lo tanto, lo incondicionado y absoluto. Es ésta una concepción que ya Platón había insinuado claramente en un pasaje del *Fedón* y que expuso más explícitamente en la *República.* Si bien es verdad que a este Bien absoluto, hasta cierto punto mítico y humano, lo llama a menudo «Dios», lo hace probablemente porque sólo la Idea de Bien es el principio originario, dinámico y creador. Pero no hay que interpretar este modo casi mítico y natural de expresar el sentimiento religioso de Platón como su dogma filosófico; aparte de que aquí no se trata en absoluto de algo que Platón crea poder demostrar dialécticamente: la divinidad sólo podían pensarla los griegos como animada y personal, mientras que a la Idea de Bien le faltan todos los atributos de la personalidad, precisamente porque es plenamente suprapersonal. (En el concepto de personalidad yace, pues, la idea de dependencia y limitación.) Y a pesar de todo, es para Platón el principio fundamental que contiene todos los fines razonables.

A través de la Idea de Bien recibe el mundo de las esencias eternas su centro dominante y con ello su carácter peculiar, si bien de ninguna idea individual hay tendido un puente directo, lógico o teleológico, que conduzca a la Idea de Bien. Pero, puesto que la Idea de Bien es la más universal de todas, así su contenido conceptual —en cuanto bien absoluto— no puede determinarse con más precisión que diciendo que es la última y más elevada finalidad del mundo, o sea que es el fin de todos los fines. Que para Platón el Bien absoluto es idéntico a la belleza absoluta, sólo que vista desde un ángulo distinto, puede deducirse del discurso de Sócrates sobre el Eros en el *Banquete* (210e, sig.).

De la misma manera que la Idea de Bien, no sólo por el grado que ocupa, sino también por su esencia, está situada por encima de las otras (ella sola es la fuerza creadora y está situada más allá de todo ser), así también su conocimiento, por parte de los hombres, es muy distinto del que se tiene de las otras Ideas. Para conseguir este conocimiento supremo se necesita un prolongado esfuerzo dialéctico, pero este elevado premio no puede sólo ser conseguido con el esfuerzo humano. Sólo a unas pocas «naturalezas divinas» se les participa este conocimiento, inesperadamente, de pronto, apareciéndose como una iluminación irresistible, de lo más elevado

y noble que puede ser comunicado al hombre. El camino para esto lo prepara la ciencia; pero el que este camino conduzca a la meta deseada es cosa que no está en la mano del hombre, y si esto ocurre alguna vez así, parece más bien como una gracia, si bien los griegos no conocieron este concepto, aunque no se puede precisar cuándo ni a quién se concederá esta gracia. Este último y supremo conocimiento, sin el que todo otro saber carece de valor, pues incluso la justicia y las demás virtudes se valoran en función de este conocimiento, es, a pesar de todos los otros estadios previos, una intuición inmediata, súbita, podríamos decir fulminante, y que posee naturaleza suprarracional, o sea religiosa. Aquí se muestra la vivencia más profunda de Platón y el alcance más hondo de su sabiduría: sobre lo último y más excelso, inefable para el hombre y que solamente puede «contemplar» de manera confusa, no es la ciencia pura la que tiene la última palabra, sino la creencia, la religión. La ciencia prepara el camino que conduce a la meta; pero no es a ella a quien le corresponde decir la última palabra.

Ya en tiempos de Platón, la teoría de las Ideas fue en parte atacada fuertemente por algunos miembros de la Academia. Sobre todo su explicación de las relaciones entre las Ideas y el mundo aparencial encerraba grandes dificultades, también su teoría de la «participación» de las cosas sensibles en las Ideas. Ya entonces se afirmaba, aunque por desgracia no sabemos por quién, que las Ideas eran sólo formas de nuestro pensamiento, o sea conceptos en nuestra conciencia; pero que no eran esencias subsistentes eternamente por sí mismas. Esta afirmación, imposible dentro de la dirección general del pensamiento de Platón, no mereció de él más que una escueta negativa, si bien apoyada en argumentos (*Parménides,* 132b; *Timeo,* 51c, d). Otras objeciones preocuparon también seriamente a Platón, como lo muestra la primera parte del *Parménides* y un fragmento del *Sofista;* pero el núcleo de su concepción, o sea aquello que se refiere a la absoluta realidad y trascendencia de las Ideas, es algo que permaneció invariable a lo largo de toda su vida, si bien intentó repetidas veces hacer más comprensible su relación con el mundo de las apariencias. Según un pasaje del *Sofista* (248e y sig.), se suele admitir que aquí Platón se vio obligado, bajo la presión de las críticas, a aceptar en este último período que las ideas individuales tenían vida propia y estaban en movimiento y que, además, poseían conocimiento racional. Pero aquí encontramos, en mi opinión, sólo ideas de la crítica enemiga, pero no ideas propias de Platón. ¿Cómo se podrían imaginar las Ideas en movimiento, cuando el movimiento sólo tiene lugar en el espacio, y, sin embargo, las Ideas se encuentran más allá del espacio y el tiempo? Las Ideas son, pues, para Platón, en definitiva, objetos de conocimiento absolutamente inmóviles, y nunca llegó a pensar de ellas que fueran sujetos de conocimiento.

Por Aristóteles sabemos que Platón, en su último período y bajo el influjo de la especulación pitagórica, quiso identificar las Ideas con determinados números (no números matemáticos, sino «números ideales») y hacerlas derivar a todas de una primera «unidad originaria». Esta última fase de su pensamiento, que no aparece nunca en los *Diálogos*, aparte de algunos bosquejos previos en el *Timeo* y en el *Filebo*, puede soslayarse aquí, precisamente porque sólo la conocemos en su tendencia general. Sobre la crítica de Aristóteles a la teoría de las Ideas hablaremos más adelante.

De la misma manera que las hubo en la Antigüedad, hay hoy también discusiones sobre el sentido y la significación de las Ideas platónicas. Esto ha dado lugar a falsas interpretaciones. Así, hacia el final de la Antigüedad, los neoplatónicos concibieron las Ideas como los pensamientos de Dios, mientras que en las dos últimas generaciones se han interpretado las Ideas como fuerzas, basándose, como hoy se reconoce por todos, en un pasaje del *Sofista* (257 e), mal interpretado; las Ideas así concebidas tenían una significación dinámica. Esto puede considerarse hoy como concluido. Mucho más funesta fue la concepción de Paul Natorp (en la primera edición de su libro) [2], y en general la de la llamada *Escuela de Marburgo,* que atribuía a las Ideas una significación lógica, concibiéndolas como «instrumentos intelectuales» del espíritu humano (o sea afirmando que era así como Platón concebía las Ideas). Al no ser «cosas», sino «métodos», se les quitaba toda significación metafísica (ontológica) y se ignoraba la significación teleológica. Contra este radical desconocimiento de la verdadera concepción de Platón hay que hacer referencia aquí, si bien brevemente, a las agudas explicaciones de Karl Praechter (pág. 263 sig., de la 12.ª edic. del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg, Berlín, 1926), y a las exactas palabras de un filósofo como Max Scheler (*Die deutsche Philosophie der Gegenwart,* en el libro *Deutsches Leben der Gegenwart,* editado por Philip Witkop, Berlín, 1922, pág. 163 y sig.). El que recientemente un importante investigador haya interpretado las Ideas platónicas como números ideales es también un grave error. Entre los trabajos más importantes sobre las Ideas merecen una mención especial los de Julius Stenzel y las explicaciones de Ernst Hoffmann, *Zur Definition der platonischen Idee,* en el apéndice a la quinta edición de la *Filosofía de los Griegos* de Zeller, II, 1, pág. 1086 y sig., así como los trabajos de E. Hoffmann y Nicolai Hartmann, citados en la Bibliografía general. Son interesantes también W. Jaeger, *Paideia,* II, 230 sig., y W. Kranz, *Griechische Philosophie,* 159 sig.

Platón dio forma, en su teoría de las Ideas, a los elementos más importantes que habían venido evolucionando en la historia de la filosofía griega

---

[2] En la segunda edición, y en el «Apéndice metacrítico», modificó mucho esta opinión.

hasta él; y lo hizo de una manera original y creadora. Así dio lugar a la primera teoría del conocimiento y a la primera metafísica occidental en el verdadero sentido de la palabra. La doctrina de Heráclito sobre el fluir de todas las cosas quedó como base para su teoría de la percepción y para su concepción del mundo sensible; la doctrina del ser de los eleatas, la teoría del Nous de Anaxágoras, las especulaciones pitagóricas sobre los números y la filosofía socrática del concepto entran a formar parte esencial en el surgimiento de su teoría del conocimiento y de su metafísica. La filosofía del concepto de su maestro había sido su punto de partida; precisamente Platón, que había comenzado en los *Diálogos socráticos* con la investigación de conceptos éticos considerados individualmente, y a quien la pregunta por el saber, o sea por la esencia de las condiciones del conocimiento, se le había convertido en el problema fundamental de su dialéctica, y que había concebido posteriormente como forma conceptos, gracias a los cuales nosotros conocemos las Ideas, puso de hecho las bases para el desarrollo de la lógica, sobre las que su gran discípulo Aristóteles había de levantar su poderoso edificio. En la tercera parte de este manual volveremos a estudiar este problema. Allí se tratará de los numerosos «sofismas lógicos» (paralogismos) y de ciertos errores fundamentales en la lógica platónica, así como de algunas aporías en este terreno (por ejemplo, con respecto a los conceptos relativos). Sobre esta cuestión, Windelband (*Platon,* Stuttgart, 1905, pág. 71) habló en su tiempo con palabras todavía hoy dignas de recordarse.

2. La doctrina del alma

Al lado de la teoría de las Ideas constituye la del alma una parte fundamental de la filosofía platónica. Los dos complejos de Ideas que informan estos dos temas los mezcló Platón indisolublemente. Platón intentó en este punto establecer, de una manera científica, las doctrinas fundamentales de determinadas sectas religiosas sobre la «psique», o al menos darle sentido científico. De ahí que Windelband llamase a Platón, con razón, el primer teólogo.

Los elementos históricos de la doctrina platónica sobre el alma, en tanto en cuanto tienen un carácter religioso, proceden de la mística órfico-pitagórica. Sin embargo, presenta un carácter verdaderamente original la manera como Platón lleva a una perfecta unidad esta doctrina con los resultados de su propio pensamiento, o sea con la teoría de las Ideas. Muy peculiar es aquí el doble carácter del concepto platónico del alma, en el que se entremezclan dos antiguas y diferentes concepciones sobre su esencia: la del alma considerada como principio vital, y, por lo tanto, como principio de movi-

miento, y, por otra parte, el concepto místico del alma, que se refiere a nuestro «Yo» personal. De aquí se deduce y se explica el hecho de que la doctrina platónica del alma salga del dominio de la psicología y entre en el de la ética y en el de la religiosidad, que unen en este punto el convencimiento filosófico, la fe y la esperanza más profunda, el anhelo y la contemplación más sublime del poeta y del filósofo en un todo armonioso, que todavía hoy impresiona y sorprende al lector de los *Diálogos.*

Platón tomó de los viejos mitos griegos, que ya hemos encontrado en Empédocles, las ideas fundamentales para explicar el origen y el destino de las almas en este y en el otro mundo: el alma humana tiene origen divino; a consecuencia de una culpa cometida (así, por ejemplo, en el *Fedro*), o debido a una ley universal (así en el *Timeo*), llegaron desde el otro mundo a encarnarse en un cuerpo mortal, del que se librarán de nuevo con la muerte, según la sentencia del juicio de los muertos, que les impondrá un castigo o, por el contrario, les concederá un premio, conforme a su comportamiento en la tierra, teniendo que hacer una transmigración a través de una serie de cuerpos de hombres o animales. Si algún alma se ve libre de esto, será gracias a su comportamiento en esta vida. Hasta este punto lleva Platón la mística. Pero aquí se produce el giro decisivo en su concepción de las dos facultades capitales del alma, que, por cierto, corresponden a la que Anaxágoras tenía sobre el «Nous»: de la facultad de conocer y de la capacidad de mover cosas del mundo visible. Lo más importante es su facultad de conocimiento. Porque precisamente a ésta le debe el alma humana su dignidad única frente a todo lo vivo y lo no vivo: sólo por su capacidad de conocimiento puede el alma ponerse en relación con lo eterno, con lo único que verdaderamente es «Ente», con las Ideas.

Pero el alma tiene una peculiar situación intermedia entre los dos mundos: por ser de origen divino está emparentada con las Ideas, pero ella no es Idea, sino lo más semejante a las Ideas que existe. Mientras que éstas permanecen eternamente inmutables, eternamente inaccesibles, perteneciendo al mundo suprasensible, el alma, por el contrario, si bien sólo durante un corto tiempo, está dentro de un cuerpo perecedero, que pone trabas a su naturaleza divina, y que llega a ser su «tumba». Pues el cuerpo la sumerge en multitud de deseos y necesidades, oscurece su recuerdo del esplendor del ser eterno contemplado una vez y la hace caer en una multitud de culpas y de errores, y, a menudo, le hace olvidarse de su elevada alcurnia y verdadera determinación; a no ser que, despertada por el mundo exterior, surja en ella el deseo de lo eterno, de su verdadera patria, en la forma de un auténtico «eros», que le permita reconocer la verdadera misión que se deduce de su origen divino y de su encadenamiento a un cuerpo mortal: liberarse de los impulsos y placeres de este cuerpo y «purificarse»; morir en lo posible, para el cuerpo y para el mundo de los sentidos: apartarse totalmente

de lo terreno y dirigirse con todas sus fuerzas hacia lo eterno por medio de un sumergirse en lo más hondo del verdadero Ente. Todo depende de esta «vuelta» del alma que Platón expresó con extraordinaria fuerza y en toda su significación en el «mito de la caverna». Las demás cosas del mundo no tienen importancia frente a esto. Pues el conocer lo divino no quiere decir otra cosa, para el alma nacida de la divinidad, que convertirse ella también en algo divino. El conocimiento de lo eterno significa para el alma una verdadera divinización (ὁμοίωσις θεῷ). El camino del verdadero conocimiento es, sin embargo, el de la dialéctica, que es por eso la reina de las ciencias. Conocer lo bello, lo bueno y lo justo quiere decir para Platón como para Sócrates hacerse a sí mismo bello, bueno y justo, y de esta manera acercarse lo más posible a la divinidad. Pero esto puede hacerlo solamente aquel que puede conocer la Idea del Bien. De esta manera, el conocimiento de lo eterno es la ciencia más elevada, y para Platón también la más profunda religión. El cuidado de la salvación del alma se apoya en aquel conocimiento y oscurece a todos los demás. Sólo el filósofo, el verdadero amante de la sabiduría, que está sumido en una búsqueda incesante de lo eterno, puede esperar que alguna vez su alma, libre de este ciclo del devenir, vuelva para siempre a su estrella.

Tales pensamientos encierran en sí una tendencia a apartarse del mundo, a huir de él y a negarlo, tal como se ve en lo que Sócrates refiere en el *Fedro,* pero motivos ético-sociales y estéticos hicieron que esta huida del mundo no fuera lo decisivo y el último punto de vista del filósofo.

De esta manera, Platón creó algo mucho más elevado e importante que los sueños de la mística griega occidental: en lugar de la «limpieza» ritual de las sectas órficas, puso Platón como meta de la vida humana la «purificación» (κάθαρσις) del alma intelectual de todos los defectos del cuerpo y de los sentidos, para el conocimiento de lo eterno; a todo esto estaba el alma determinada por su naturaleza. Como ha puesto de relieve exactamente Windelband, Platón ha transportado «a la doctrina del destino del alma el principio de la responsabilidad moral y de la remuneración». Este principio, podemos añadir, es algo que estaba ya en la raíz del pensamiento socrático. Platón ha puesto siempre de relieve el valor y la determinación del alma humana desde sus más tempranas obras (desde el *Protágoras* hasta el diálogo de su ancianidad, las *Leyes*). La personalidad de Platón como pensador, como profeta y como poeta se expresó en distintos contextos a propósito de este tema, pero siempre lleno de una seriedad casi ritual, de un arte incomparable, de un profundo entusiasmo y de una poderosa fuerza de convicción. Significación fundamental tiene su teoría sobre la *inmortalidad del alma,* que constituye una piedra angular de su concepción del mundo. Que Platón estaba convencido de esto se deduce de que intenta en el *Fedón* probar científicamente, con todos los medios que aporta la dialéctica,

esta opinión tomada de la mística órfico-pitagórica. Dos hechos realzan la significación de estas pruebas: también aquí se cruzan en el concepto platónico del alma dos concepciones totalmente distintas: una que se apoya en primitivas creencias populares, concepción tomada de los pensadores jonios, que concebían el alma como principio de vida y, por consiguiente, del movimiento, y el concepto místico del alma, que se refiere al «Yo» personal. Pero en segundo lugar, las tres pruebas del *Fedón* se apoyan fundamentalmente, como ha demostrado Bonitz con extraordinaria clarividencia, en la doctrina de las Ideas; estas pruebas se mantienen y caen con la doctrina de las Ideas, como el mismo Platón ha puesto de relieve. Estas pruebas pueden sólo ser bosquejadas superficialmente en lo que sigue:

I. — Todo conocimiento es «reminiscencia» de las Ideas contempladas. De aquí se deduce la preexistencia del alma, pero también tiene que darse una post-existencia, en consonancia con la ley universal del surgir cambiante de estados opuestos: si «vivir» en la tierra significa una existencia contando con la unión del alma y el cuerpo, y la «muerte», por el contrario, significa la separación de ambos, entonces tiene que corresponder a la existencia del alma, después de su vida corporal, un estado semejante al que tuvo antes de esta vida, y, del mismo modo, el contenido espiritual de la post-existencia al de la preexistencia: la pura contemplación del verdadero Ente.

II. — El conocimiento de las Ideas por el alma demuestra el parentesco de ésta con aquéllas: solamente lo semejante puede ser conocido por lo semejante. Puesto que el alma se parece extraordinariamente a lo eterno, que sólo puede captarse por el pensamiento, es también imperecedera.

III. — Por la participación en las Ideas son las cosas lo que son, pero una cosa no puede participar a la vez de dos Ideas contradictorias. Por consiguiente, ninguna cosa puede poseer propiedades o hallarse en situaciones que se opongan a alguna de sus propiedades esenciales. El alma participa de la Idea de vida (puesto que lo que es animado es vida). Por consiguiente, no puede participar de la Idea de muerte, opuesta a la de vida.

De esta manera, el pensamiento de Platón une estrechamente el tema de la inmortalidad del alma con la doctrina de las Ideas. Schleiermacher ha expresado, en términos acertados, que «la inmortalidad del alma es la posibilidad de todo verdadero conocimiento, y, al mismo tiempo, la realidad del conocimiento es la razón a partir de la cual puede verse con más seguridad y facilidad la eternidad del alma». Como ha dicho exactamente Erwin Rohde, «por su capacidad de conocer lo eterno, el alma lleva consigo la garantía más segura para ser ella también eterna».

En el *Fedón* unió Platón su incomparable pintura del Sócrates moribundo con las pruebas de la inmortalidad. Pero el contenido científico de este diálogo inmortal lo constituyen las tres pruebas, a las que Platón posteriormente añadió otras. Así, en la *República,* X, 608d, sig.: «Cada cosa puede perecer solamente por aquello que es su contrario específico. Pero el contrario del alma es la maldad moral ; y ésta puede dañar ciertamente al alma, pero no aniquilarla. La maldad moral no es nunca la causa inmediata de la muerte. Que la muerte no es el contrario específico del alma se deduce claramente porque el morir del hombre no tiene como consecuencia un empeoramiento de su situación moral. Pero si el alma no puede ser aniquilada por su enemigo específico, la maldad, no puede serlo por ninguna otra cosa, ni incluso por la misma muerte».

De distinta especie es la prueba del *Fedro* (245c, sig.), que se funda no en consideraciones filosófico-morales, sino en argumentos de la filosofía natural que recuerdan las ideas del Alcmeón de Crotona: «Sólo aquello que se mueve a sí mismo, y esto es lo que hace el alma, puede ser el principio de todo movimiento. Pero este principio (ἀρχή) es increado, lo cual está implícito en su misma Idea de principio, y es además imperecedero. Si este principio pereciese no podría surgir de nuevo; pero no sólo él, sino ninguna otra cosa, de manera que toda vida perecería».

Vemos, pues, que Platón, en distintas épocas de su vida intelectual, intentó probar desde distintos puntos de vista la inmortalidad, precisamente por la importancia que este problema tenía dentro de la totalidad de su pensamiento.

Psicología empírica.

Frente a la posición dominante de la especulación mística de la doctrina del alma platónica, sorprende extraordinariamente el descubrimiento de determinados hechos fundamentales de la psicología empírica. Es curioso observar cómo Platón intenta armonizar los resultados de dos modos de pensar tan distintos. Ya en la filosofía presocrática se muestra, si bien de una manera aislada e inconsciente de su significación, la distinción de dos poderes anímicos diferentes. Pero de la ingenua diferenciación de un poder racional y de un poder irracional en el alma, como encontramos, por ejemplo, en Heráclito (Fragmento 85), hasta las fundamentales doctrinas sobre las diversas partes del alma, hay un largo camino, que sólo podía conducir a la meta cuando el problema del alma ocupase el centro de la especulación filosófica. A la división en dos partes, una racional y otra irracional, hubiera podido haber llegado Platón, por una parte, gracias a la relación del alma con las Ideas, y, por otra parte, por la significación de la sensualidad

que se da con el cuerpo. Pero no ya en el *Gorgias,* sino ni siquiera en el *Fedón* se encuentra un rastro de esta división del alma, aunque siempre hay discusiones en torno a esta cuestión [3]. Los deseos y los placeres se atribuyen al cuerpo, en oposición a lo que es característico del alma. A la división conscientemente establecida de las tres partes del alma, que aparece por primera vez en la *República* [4], fue conducido Platón por la analogía entre el Estado ideal (con sus tres clases) y el individuo humano. En este punto hay que dar la razón a Max Pohlenz, entre otros investigadores.

Platón distingue aquí una parte intelectual (λογιστικόν, ocasionalmente también llamada νοῦς) de las otras dos funciones del alma (εἴδη: propiamente «formas», «imágenes»): la voluntad, palabra que con ciertos reparos puede traducir la griega θυμός (θυμοειδές), y la «parte concupiscible» (ἐπιθυμητικόν). La significación de este descubrimiento aparece más clara al intentar Platón probar científicamente la legitimidad de esta triple división partiendo de hechos de la psicología empírica, que, en su mayor parte, había sido construida sobre la base de observaciones psicológicas propias. El problema fue formulado claramente por Platón: ¿realizamos nuestras distintas actividades intelectuales —pensar, querer, apetecer— por medio de una misma facultad o por tres distintas? Para decidir sobre esta cuestión había mantenido Sócrates la hipótesis de que una misma persona o cosa no puede hacer o padecer cosas opuestas al mismo tiempo, en el mismo sentido y con relación al mismo objeto. Si esto ocurriese así en nuestra vida anímica, entonces resultaría que nuestras distintas actividades espirituales no tienen su origen en la misma alma considerada como un todo, sino en partes distintas de esta misma alma. Así observamos que hombres que tienen mucha sed, a pesar de ello no beben. Por consiguiente, no cabe duda que actúa otra fuerza frente a la de su apetito. Esta tendencia, prohibitiva en este caso, se apoya en el pensamiento racional (λογισμός), que es una segunda fuerza fundamental en nuestra alma. Tenemos, pues, que distinguir una parte racional (λογιστικόν) y otra parte irracional (ἀλόγιστον) en el alma; esta última se exterioriza en fuertes deseos, que son consecuencia de tormentos y de estados enfermizos. De este «deseo» (ἐπιθυμητικόν) hay que distinguir también la voluntad (θυμός), como nos enseña aquella historia de Leoncio, que en el camino del Pireo hacia Atenas, a pesar de que al principio le repelía, se sentía inclinado a ver de cerca los cadáveres de los allí ahorcados. A menudo experimentamos también cómo la voluntad ayuda a la razón y la hace triunfar cuando se encuentra en lucha con el apetito. Y cuando la voluntad de un hombre se subleva por la injusticia sufrida, no descansa, a pesar de que no haya satisfecho sus apetitos (hambre, sed, etc.), hasta

[3] Véase especialmente 78c sig. y 80b, y también *República,* 611b - 612a.

[4] 435c sig.; preparada ya en 471a, 472a.

que no haya conseguido su objetivo o hasta que no caiga muerto, a no ser que antes haya sido llamado por la razón, como un perro fiel por su amo. Voluntad y «apetito» son, pues, dos fuerzas diferentes. La voluntad se distingue, sin embargo, de la razón, como muestra el comportamiento de los niños pequeños, que inmediatamente después de su nacimiento manifiestan voluntad, pero no razón. Algo parecido se puede observar en los animales.

Las tres «partes» (μέρη) del alma, según Platón, no tienen gran semejanza, a pesar de que él las llama a veces «potencias» (δυνάμεις), con las «potencias del alma» de la psicología moderna (sentir, imaginar, querer). El «apetito» (ἐπιθυμητικόν) abarca los impulsos comunes a hombres y animales, mientras que en el «ánimo» (θυμός) el afecto de la ira, como, en general, el de la indignación, se encuentra tan alejado de la pura voluntad como del sentimiento [5]. Por otra parte, cada una de las tres divisiones del alma de Platón encierra, como Siebeck observó exactamente, un sentir, un imaginar y un apetecer peculiar de cada una de ellas. Todo esto, sin embargo, no está demasiado elaborado, como tampoco lo está la relación de las partes del alma con los tres modos de conocimiento (αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη). No hay que pasar por alto que en Platón el interés psicológico está siempre cruzado por problemas éticos. Pues en este punto la orientación ética es decisiva también en Platón: lo verdaderamente valioso es la parte racional, la razón, cuyo fin es dominar sobre las otras, de las cuales el «apetito» hay que considerarlo como malo, y la voluntad sólo hay que admitirla con ciertas prevenciones, aunque sea meritoria su labor cuando, por ejemplo, viene en ayuda de la razón, que lucha contra el «apetito». El problema de los presupuestos de una verdadera concordancia entre las tres partes del alma, que se consigue por una auténtica mezcla de la educación basada en el trato frecuente con las musas y en la gimnasia, le interesó a Platón mucho más que la pura investigación psicológica. Este predominio del interés ético le impidió percatarse del problema de cómo podría compaginarse la unidad del alma al admitir tres «partes» en ella.

Por el contrario, Platón tuvo que hacerse cargo de otro problema que brotaba de la triple división del alma: ¿cómo se compagina esta triple división con el dogma de su inmortalidad? A esta pregunta Platón dio en el último libro de la *República* la única respuesta posible, al encontrarse con la objeción que podía surgir, dada esta triple división (basándose en argumentos empleados en el *Fedón,* donde considera al alma como un μονοειδές, o sea como un ἀσύνθετον): de acuerdo con su esencia íntima (τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει), que solamente se manifiesta en el puro pensar, el alma

[5] En la psicología antigua, el sentimiento no se distinguía claramente en su carácter esencial de las otras funciones del alma.

es de origen divino; pero a causa de la unión con el cuerpo surgieron impulsos y deseos que desfiguran casi su verdadera esencia y que después de librarse de las cadenas corporales, volverán a desaparecer de ella, de la misma manera como la figura primitiva del dios del mar, Glauco, y a consecuencia de su vida en las profundidades del mar, fue desfigurándose por las conchas y las algas que se le adhirieron. Fue el *Timeo* donde se aportó la primera solución a este problema: sólo la parte racional es inmortal; las otras dos, por el contrario, asociadas a ésta al entrar el alma racional en el cuerpo, perecen de nuevo con la muerte corporal. (En el *Timeo* se localizan las distintas partes del alma de manera muy característica en distintas regiones del cuerpo: la facultad intelectiva tiene asiento en el cerebro —esto nos recuerda el descubrimiento de Alcmeón de Crotona—, la voluntad en el corazón, donde las venas representan el papel de los nervios, que todavía eran desconocidos; el «apetito», en las proximidades del hígado. Mientras que en el hombre las tres partes del alma están unidas y la inteligencia es su característica típica, poseen los animales, por el contrario, las otras dos facultades inferiores, y las plantas solamente el apetito.)

Una dificultad parece que nos presenta la comparación del *Fedro,* que presupone, como ha mostrado Hans von Arnim, la triple división del alma, desarrollada en la *República* (especialmente en IV, 15), pues aquí las dos partes inferiores del alma, que fueron representadas tan plásticamente y de manera incomparable por el poeta de la metafísica, en aquellos dos caballos, con su auriga, la razón, están unidas en una existencia anterior a la terrena, con una peculiar unión, que continuará después de la muerte corporal. Pero ya Siebeck puso de relieve que el carácter mítico de esta imagen, que oculta contradicciones latentes ya en los presupuestos, no permite sacar ninguna conclusión sobre el convencimiento dogmático de Platón. En verdad, el admitir una preexistencia de las partes inferiores del alma no es un proceso dialéctico, sino que se apoya en la mística platónica, que exige una explicación para la caída del alma inmortal en el cuerpo, lo mismo que para las sucesivas encarnaciones después de la existencia terrena. Las consecuencias fundadas en la dialéctica y en la doctrina mística del alma quedan sin armonizar plenamente. Pues si solamente la parte racional del alma es inmortal, y, por consiguiente, con la muerte corporal perecen las potencias inferiores, ¿cómo es posible que el alma pueda, a pesar de todo, tener emociones, y ser influida por ello en la elección de su nuevo destino?

El descubrimiento de las tres partes del alma lo aprovechó también Platón para su concepción de la Humanidad. De la misma manera que las tres clases de ciudadanos dentro de la República tienen su peculiar carácter por el dominio que cada una de las potencias del alma ejerce sobre las otras, así también, según la parte que domina en el hombre, determinando así su dirección esencial, se dan tres tipos fundamentales dentro de la naturaleza

humana: los deseosos de saber (φιλομαθεῖς), los ambiciosos (φιλότιμοι, φιλόνικοι) y los avariciosos (φιλοχρήματοι), de los cuales los amantes del placer (φιλήδονοι) forman una especie determinada. Por la misma razón existen tres grandes tipos de pueblos: en los escitas y tracios, como en general en los pueblos del Norte, domina la voluntad (θυμοειδές) sobre las restantes partes del alma; aman sobre todo los honores, de ahí su animosidad; por el contrario, los egipcios y fenicios son avariciosos, mientras que los griegos se caracterizan frente a los demás pueblos por su amor a la ciencia.

La importancia de la triple división del alma, en relación con la teoría de la virtud platónica, se mencionará de nuevo en la ética.

El descubrimiento platónico de las tres facultades del alma ha jugado un papel decisivo en la antigua psicología. De la misma manera que Aristóteles, la Stoa tomó también su radical división del alma en dos partes, una racional y otra irracional, que a su vez se dividía en voluntad y apetito. El gran estoico Posidonio, influido profundamente por el pensamiento platónico, desarrolló posteriormente esta última.

En el terreno de la psicología empírica, Platón hizo grandes descubrimientos, o, al menos, intentó con éxito la solución de los problemas más importantes de la psicología; así, por ejemplo, el origen de las distintas clases de placer, el nacimiento del error; pero sobre estos puntos no podemos extendernos más.

3. Ética y política

Ética del individuo.

La ética de Platón se encuentra en su primer período bajo el influjo de Sócrates; y a muchas concepciones fundamentales de su maestro permaneció fiel durante toda su vida. El mayor interés científico de Platón recayó siempre sobre la investigación de los conceptos éticos, y como el de Sócrates, el punto de vista de Platón, hasta muy entrado su segundo período, fue plenamente intelectualista. De ahí que también opinase que quien «sabe» lo que es el bien, obrará bien también; por consiguiente, nadie hace algo malo voluntariamente, sino sólo por ignorancia. Platón comparte también con Sócrates la convicción de que la preocupación por la salvación del alma es lo más importante de todo. Y si Sócrates, basándose en esta convicción, enfocó con enorme trascendencia la cuestión de la moralidad, consciente de una alta responsabilidad, nos encontramos con que Platón todavía profundiza más, hasta llegar a un profundo sentimiento, que intenta superar todos los impedimentos de este mundo. Este celo tiene en Platón un carácter mucho más religioso que en su maestro, pues en él se unen el pensador y el profeta. Que el pensamiento de Platón, desde un principio,

estuvo orientado éticamente se deduce de los diálogos de juventud, porque en éstos resuena siempre, como un leit-motiv, la preocupación por encontrar la ciencia más elevada, cuyos objetos sean los valores más frecuentes.

La ética de la época madura de Platón no puede separarse, naturalmente, de la teoría de las Ideas: la verdadera virtud se apoya en el verdadero saber; pero el verdadero saber es sólo el de las Ideas. Es decisiva para el valor moral del hombre la cuestión de si su alma ha llevado a cabo la vuelta hacia el mundo de las Ideas. El mito de la caverna tiene también enorme importancia en la ética platónica. Así, pues, el pensamiento de Platón, al exigir que el hombre tienda a lo suprasensible y a lo eterno, sobrepasa con mucho el horizonte intelectual de su maestro; el círculo, pues, de los problemas socráticos es ampliado por el discípulo: todo su pensamiento ético está conectado con la comunidad, y es, por consiguiente, social, como lo pone de manifiesto un pasaje del *Gorgias* (507e, sig.).

Una tal ampliación del horizonte de problemas se pone también de manifiesto en otro sentido. Ya en Sócrates se podían percibir claramente las bases para un cambio de todos los valores. Pero fue con Platón con quien por primera vez se expuso, de una manera sistemática, esta concepción, abarcando toda la vida humana. Cuando Platón, entre los años 394 y 390, escribió el *Gorgias,* estaba ya convencido de que, en definitiva, sólo son posibles y eficaces dos ideales en la vida : uno, cuyo fin es el placer, y otro, cuya meta suprema es el bien, o sea el bien moral (ἀγαθόν). Platón había llegado al convencimiento de que todo arte, habilidad o, en general, cualquier ocupación del hombre aspira a una de estas dos cosas; lo «agradable» (o sea el placer) es el objetivo del falso arte, que intenta conseguir su fin basándose en una experiencia rutinaria, sin tener claridad sobre la esencia y las causas de los procesos que conducen a este fin. A estas falsas artes pertenece especialmente la retórica, que sólo pretende persuadir pero no convencer, o sea no intenta enseñar verdaderamente. Por eso no vale para la formación de la juventud, puesto que como resultado de sus discursos solamente puede ofrecer una apariencia de bien. Por el contrario, las artes y las ciencias verdaderas (la palabra τέχνη significa en griego ambas cosas), que investigan las mutuas dependencias de las cosas y sus apariencias, y según esto se orientan a la consecución de un objetivo claramente conocido por ellas, aspiran sólo al verdadero bien de los hombres que las utilizan. Como entre estos dos grupos de la actividad humana no hay ninguna mediación, tampoco la hay entre los dos ideales. El hombre tiene que decidirse por uno de los dos. Esta alternativa la había planteado ya el sofista Pródico en su *Hércules en la encrucijada,* aunque no con la profundidad psicológica y con el rigor de Platón.

Era evidente para Platón, debido a sus experiencias surgidas a raíz de la muerte de Sócrates, que la mayoría de sus compatriotas, sobre todo sus

jefes, los oradores, o sea los políticos prácticos, ya fuera consciente o inconscientemente, tenían como el más alto ideal de su vida, no el bien, sino lo «agradable», y, aunque disimuladamente, ensalzaban sólo a aquel que podía gozar libremente de este placer. Esto, por cierto, no era posible sin perjudicarse a sí mismo o a los demás; pero era envidiado el hombre que podía hacer tales injusticias sin sufrir castigo, conduciendo su vida sin frenos, como Arquelao de Macedonia. Éste es el punto de vista que Calicles expone abiertamente en el *Gorgias.* Así pensaban entonces, lo mismo que hoy, miles de personas. Sin embargo, el discípulo de Sócrates sabía, desde lo más profundo de su conciencia moral, que hacer injusticia era mucho peor que padecerla, que la culpa es el mayor de los males; la vida, empero, no es el más elevado de los bienes y una vida de placer no es apenas nada. Así, pues, no puede ser feliz aquel para quien el contenido y la meta de la vida es el placer y que se encuentra continuamente en oposición consigo mismo y con sus conciudadanos. El injusto, aunque posea riqueza y poder, honra y placeres, será siempre desgraciado, y todavía lo será mucho más si no llega a alcanzar el castigo que merece. En este caso se endurece en el mal, porque con el castigo se le podría ofrecer la posibilidad de mejorar. Verdaderamente feliz (εὐδαίμων) sólo lo puede ser aquel que se halla en posesión de la «justicia», y con ello de las demás virtudes y, en general, del «bien». Sólo aquel que huye de la injusticia y que persigue el bien será partícipe de la felicidad, aunque por la confusión de las experiencias externas llegue a participar de las cosas más adversas.

Platón supo claramente, como lo prueban varios pasajes del *Gorgias,* que con tales concepciones sobre la «eudaimonía» del hombre anunciaba a la masa de sus conciudadanos algo inaudito y revolucionario; pero sus profundas experiencias le habían enseñado que él se encontraba en el único camino verdadero. Platón dio forma a estos pensamientos sobre la infelicidad del tirano que se supone poderoso, y la tranquilidad de ánimo de los justos atormentados por penas externas, tratándolos después en la *República* mucho más ampliamente, hasta convertirlos en una firme argumentación. Pero ¿qué es el bien, que tiene que ser la finalidad de todo el obrar del hombre? ¿En qué consiste este bien? También sobre esto había dado ya el *Gorgias* una respuesta, uniéndose a doctrinas pitagóricas, si bien esta respuesta no era demasiado clara: es bueno el hombre que posee la «virtud» (ἀρετή), pues un alma sólo puede ser buena cuando impera en ella un cierto orden y armonía, y cuando habita en ella también la prudencia (sofrosine) y las demás virtudes. Cuando Platón expresó estos pensamientos, todavía no había descubierto el mundo de las Ideas ni las distintas partes del alma, sobre las que posteriormente había de fundar su teoría de la virtud, de acuerdo con los hechos psicológicos. La concepción platónica de la virtud en general y de las distintas virtudes experimentó en el curso de su larga vida un cam-

bio fundamental que recibió por primera vez su fundamento más simple y su formulación definitiva con la doctrina de las partes del alma. Pero Platón permaneció siempre fiel a aquella concepción, pitagórica en su origen, de los estados virtuosos del alma, o sea de la esencia de la virtud en general; precisamente en los *Diálogos* de su ancianidad desarrolló esta doctrina más ampliamente: aquella auténtica armonía del alma le pareció a Platón solamente posible si pone en concordancia al hombre con los movimientos del Universo, pues en los movimientos y en los fenómenos estelares veía Platón el modelo y la imagen perfecta de toda medida y de toda armonía.

* * *

El tema de la esencia de la virtud constituyó, durante mucho tiempo, para Platón, el centro del problema ético. Por su naturaleza sólo puede darse una virtud: el conocimiento del bien; pero conforme el campo en el que este conocimiento y la acción que le acompaña se orienten, la denominamos de modo diverso. Por consiguiente, quien posee una de las virtudes capitales, posee también las restantes. Con respecto al discutido problema de si la virtud puede enseñarse o no, Platón llegó al convencimiento de que, efectivamente, podía enseñarse; pero esto no sin haber tenido antes grandes dudas que solucionó sólo cuando estableció las bases para su teoría del conocimiento. La única condición para esta enseñanza es que se realice por un verdadero maestro, como lo fue Sócrates.

Es importante para la teoría de la virtud platónica la distinción entre virtud verdadera y virtud habitual, tal como nos aparece por primera vez en el *Menón* y, posteriormente, en el *Fedón* y en otros diálogos. Esta distinción había sido ocasionada por las hazañas de los grandes hombres de Estado atenienses y por los progresos conseguidos por algunos ciudadanos, después de que en el *Gorgias* apenas si había sido justo con ellos. Mientras la verdadera virtud, que solamente posee el filósofo, descansa en el conocimiento de las Ideas (de bondad, de belleza, de justicia), la virtud habitual se apoya en la «opinión exacta», concepto que ya hemos encontrado en la teoría del conocimiento. De ahí que el filósofo entienda por valor, moderación y justicia otra cosa muy distinta que el común de los hombres. Esta distinción de dos clases distintas de virtud es muy importante para el desarrollo del pensamiento platónico: aquí aparece, por primera vez, una debilitación de su punto de vista estrictamente intelectual con respecto a los conceptos éticos fundamentales. Otra debilitación de este intelectualismo la encontramos en su concepción de las cuatro virtudes cardinales, tal como la desarrolla la *República,* basándose en su descubrimiento de la triple división del alma: la justicia consiste en que (según el ejemplo de los tres grados distintos de ciudadanos que hay dentro de la *República*) cada una de las

tres partes del alma «hace lo suyo», o sea, ninguna de ellas sobrepasa sus posibilidades, porque es la razón quien domina y a ésta se ajustan perfectamente las otras dos partes inferiores del alma. Esta definición, que olvida totalmente la relación del individuo con su prójimo, y que, sin embargo, es el presupuesto básico para el ejercicio de la justicia, se explica únicamente por una especie de transferencia de la definición de justicia del Estado a la del individuo. Ciertamente, cuando Platón explica la sofrosine (moderación, autodominio) como la armonía de las partes del alma entre sí y en la que las partes inferiores se dejan dominar de buen grado por la razón, apenas si se distingue este concepto del de justicia (a consecuencia de su desacreditada definición). La renuncia de Platón, que cada vez se hace más clara, a la concepción puramente intelectualista de la virtud, nos la pone de manifiesto el cambio que da en su idea de la esencia del «valor» (ἀνδρεία), según se nos aparece si seguimos toda la evolución desde el *Protágoras* hasta las *Leyes.* Sobre todo, la determinación del «valor» en la *República,* frente a la que se da en el *Protágoras,* de carácter marcadamente intelectualista, y según la cual esta virtud consiste en el conocimiento de lo terrible y de lo que no lo es, queda modificada esencialmente basándose en una psicología más profunda que toma en consideración los impulsos del hombre y que pone de relieve el momento volitivo como una de las características más importantes del valor, conservando naturalmente sus bases racionales. Pero no conviene pasar por alto en este punto que ya en el *Gorgias,* donde se examina la definición del *Protágoras,* se determina el valor como una firmeza que descansa en inteligencia (καρτερία) que no sólo actúa en la guerra o en cualquier clase de peligro exterior, sino sobre todo en la lucha íntima del hombre contra sus propias pasiones y afectos, ya que se apoya en el conocimiento de lo que es verdaderamente provechoso (bueno) al hombre y de lo que es perjudicial (malo). Según esto, parece que se identifica con la virtud en general y apenas si se distingue de la sofrosine, al no expresarse claramente su diferencia específica frente a las otras virtudes. En la última época de su pensamiento dejó este punto de vista intelectualista en la consideración del «valor»; así en las *Leyes,* en oposición a lo que había dicho en el *Laques,* atribuye también esta virtud a las fieras y a los niños. El «valor» se apoya, pues, en una determinada constitución que la naturaleza concede, sin que la razón intervenga para nada. (Con esto concuerda el que ya en el *Timeo* fue adscrito a la parte «valerosa» del alma. Por ello no es extraño que se le asigne el último lugar entre las cuatro virtudes cardinales.)

En Sócrates habíamos encontrado ya el concepto de *deber,* que también podemos presuponer en el pensamiento de Platón, si bien todavía no lo había investigado dialécticamente. Es importante también que Platón, basándose en la autonomía de la razón, sostenga expresamente la *libertad de*

la voluntad del hombre y no sólo durante la existencia terrena, sino incluso en su existencia anterior, al elegir por medio del alma una determinada vida. Platón, pues, sostuvo siempre la responsabilidad del hombre en sus acciones y omisiones. Pero el Estado tiene que tomar cuentas al malhechor, por el malhechor y por la comunidad misma, a pesar de que en la maldad misma y en la infelicidad subsecuente se encierra el castigo más grande.

El castigo del malhechor no es, sin embargo, por hacerle «expiar» (Platón rechaza la teoría de la restitución), sino para mejorarle y atemorizar a los demás. Por consiguiente, los criminales «incurables» —Platón reconoce que los hay— tienen que sufrir grandes tormentos. El mismo sentido tiene el juicio después de la muerte, que no es sólo una hermosa pieza dentro de la mitología platónica, sino que responde a un íntimo convencimiento del pensador.

La *evolución posterior de la ética* de Platón, como aparece en los *Diálogos* de la última época, muestra algunos cambios importantes, ya que comienza a dar más importancia que antes a las realidades de la vida moral. Cada vez se va superando más el intelectualismo. Así, pues, Platón llega a concebir la maldad (teniendo en cuenta la triple división del alma) como una lucha de las distintas potencias entre ellas mismas o con los impulsos o afectos [6]. Tiene gran importancia el cambio que Platón experimenta con respecto a las causas de la maldad: en este punto, Platón llega a afirmar ya que no es la falta de inteligencia (ἀμαθία) la que la provoca, sino también un íntimo desenfreno (ἀκράτεια) [7], que él enfrenta decididamente a esa falta, o enfermedad del alma [8]. Más profundamente todavía penetra aquella teoría que desarrolla en el *Timeo* (c. 41): en realidad, nadie hay malo (idea socrática en la que todavía se mantiene Platón), pero uno se hace malo a causa de ciertos estados patológicos del organismo (exceso de esperma, humores malignos) y a causa también de una educación defectuosa. También actúan en esto las situaciones políticas desfavorables y la carencia de verdaderos influjos formativos. El cuerpo es, pues, tomado en consideración, dándole más importancia que antes, puesto que es el factor más importante de la vida espiritual y moral (ya no se le considera como un impedimento, según se sostiene en el *Fedón*). Junto con esto, trata también Platón los impulsos del hombre, tal como vemos con sorpresa en el libro noveno de la *República,* donde Platón distingue apetitos y deseos «necesarios» o sea provocados por la misma Naturaleza, y «no necesarios»; entre estos últimos distingue Platón de nuevo el grupo de los perniciosos y manifiesta una asombrosa capacidad psicológica en su descripción del nacimiento del tirano.

[6] *Sofista,* 228b.
[7] *Leyes,* V, 734b.
[8] *Sofista,* 228c sig.

También la concepción de Platón sobre el placer (ἡδονή) experimenta lentamente un cierto cambio. Hemos visto anteriormente de qué manera tan rotunda distingue en el *Gorgias* lo «bueno» de lo «agradable», afirmando que el fin más elevado de la vida humana es el «Bien». Una diferenciación fundamental entre las diversas clases de sentimientos placenteros la encontramos en la *República,* donde aparece la más decidida repulsa del placer sensible, especialmente del erótico, porque éste, conforme a su naturaleza, es desmedido y priva al hombre de la razón y del autodominio. En la *República* se distinguen también las diversas clases de placeres, que corresponden a cada una de las diversas partes del alma, estimándose que el placer que corresponde a la parte intelectual del alma es el más elevado de todos [9], y por razones metafísicas se considera que es el más verdadero y valioso. También aquí aparece por primera vez el concepto del placer puro, o sea aquel a quien no precede ni sigue ni se le une desagrado alguno; esta distinción desempeñará un importante papel en el *Filebo.* A pesar de todo, los placeres «puros» no pueden ser tampoco nunca una meta de las acciones del filósofo, sino el fenómeno que involuntariamente les acompaña. Que Platón posteriormente dará un determinado valor a este puro placer y no estimará exclusivamente al conocimiento como lo único valioso, nos lo muestra el *Filebo,* según el cual la verdadera vida es aquella que consiste en una verdadera mezcla de pensamiento puro —o sea pensamiento que está vuelto hacia la contemplación de las Ideas— y de puro placer; naturalmente que el conocimiento científico ocupa en esta mezcla una proporción mayor que la del puro placer. Que la vida de los hombres «mesurados» e «inteligentes» es mucho más rica en placer que la de la masa desenfrenada, lo muestra Platón en las *Leyes* (V, 732 e). El hombre realmente virtuoso lleva una vida feliz y sólo él se encuentra en posesión del verdadero «placer». Con respecto, pues, a la «eudaimonía» del hombre, la concepción de Platón permanecía idéntica a como la había expuesto en la *República* y en el *Gorgias.*

También la doctrina sobre los bienes muestra una tendencia mayor a tomar en cuenta la realidad, como se deduce de la tabla de bienes, al final del *Filebo,* en donde en primer lugar aparecen significativamente la medida y lo mesurado, en tercer lugar la razón y el conocimiento, en cuarto lugar las ciencias, las artes y la «recta opinión» (según lo cual se valoran positivamente los logros de los no filósofos). Los «placeres puros» ocupan, sin embargo, el quinto lugar. También se aproxima a una consideración real de la vida la distinción que en las *Leyes* (I, 631b, c) se hace entre humano y divino, o sea bienes relativos y absolutos; en el primer grupo hay que incluir la salud, la fuerza, la belleza y la riqueza, pero esto sólo en unión

---

[9] IX 583a.

de la debida inteligencia; entre los otros hay que contar el conocimiento, la prudencia (sofrosine), la justicia y el valor. Es interesante observar la sucesión que estableció Platón ex profeso.

La República.

Según lo que nos enseña la *Carta séptima,* Platón desde joven estuvo animado por un ardiente deseo de influir en el destino de su patria. Pero la historia de su tiempo y la de su misma vida, y por último el proceso de Sócrates, le habían enseñado que no había ningún lugar para él ni ninguna ocasión de actuar en su propio país. Ya desde muy temprano, quizá a finales del año 90, cuando escribió el *Gorgias,* se había imaginado, bajo el influjo de la época socrática —decisivo para su pensamiento político y, en general, para todo su sistema—, que sólo era un verdadero hombre de Estado aquel que ponía como la meta más elevada y única de su vida el favorecer a sus conciudadanos, trabajando en su educación moral y en su formación. Conforme a este patrón le habían parecido deficientes los héroes de la democracia ateniense, como Temístocles y Pericles, considerándolos como lo opuesto precisamente a un verdadero hombre de Estado. Porque ellos, así opinaba Platón, deseaban sólo la apariencia del Bien (lo agradable), pero no el verdadero Bien para el pueblo ateniense; de manera que no lo habían hecho mejor, sino que lo habían dejado en un estado peor del que lo habían recibido. Así aparece en el *Gorgias* una concepción totalmente nueva de la vida política, considerada exclusivamente desde el punto de vista ético, que es el más importante. Ya aquí se reconoce claramente el ideal de Platón de que el Estado tiene como tarea suprema y exclusiva la educación moral de los ciudadanos. Dos decenios tenían que pasar antes de que Platón levantase todas estas ideas en una gran construcción, uniéndolas indisolublemente con los pensamientos capitales de su metafísica. Solamente la *República,* que, según los resultados de la más reciente investigación, apareció alrededor del año 374, presenta esta construcción con una imponente grandeza y perfección.

En el Estado que Platón considera como el más perfecto se introduce conscientemente el principio de la división del trabajo, y al mismo tiempo se establece la base de que todo ciudadano practique la profesión para la que por su disposición natural (φύσις) parezca más adecuado. La población de este Estado se divide en tres clases: los artesanos (demiurgos), los guardianes y los regentes, que surgen de éstos. La masa de los ciudadanos pertenece casi toda a los artesanos (obreros, comerciantes, campesinos, etc.). Éstos son, en sentido propio, la clase productora, la clase «que alimenta». Pero el interés de Platón no se dirige especialmente a éstos. La clase más

importante dentro de la «República» es la de los «guardianes», que protegen de los enemigos exteriores y preservan de las agitaciones interiores. El complemento y el perfeccionamiento de esta clase es, por consiguiente, de extraordinaria importancia.

LA EDUCACIÓN DE LOS «GUARDIANES».

Sobre la educación en general y sobre las características de una educación moral habían ya reflexionado los pitagóricos de la Magna Grecia; pero fue por primera vez en Atenas, en tiempos de la Ilustración, y, más exactamente, en el último tercio del siglo V a. C., donde el problema pedagógico se convirtió en el punto álgido de las discusiones científicas, en las que se enfrentaban los sofistas y Sócrates. Fue Platón, sin embargo, el primero que puso las bases de una educación obligatoria para el Estado y por el Estado, realizándolas —en teoría— con admirable consecuencia. Platón estaba, sin embargo, penetrado de una firme creencia en el poder y en la importancia singular de la educación. Sabía muy bien que las naturalezas geniales, si habían recibido una educación equivocada, se convertían en grandes culpables (Alcibíades). Todo depende, pues, de la recta educación (próxima a la política de razas). Esta educación es la que determina el espíritu que debe llenar a los ciudadanos; lo único que importa, pues, es este espíritu y esta disposición.

Platón proyecta en su *República* (II, 17; III, 18) una completa y profunda doctrina de la educación para la clase de la que han de surgir los filósofos-reyes. La meta de esta educación es de naturaleza ético-religiosa y social. Esta educación pretende desarrollar determinadas virtudes en los futuros guardianes, dar un sello determinado a su carácter y hacernos penetrar por un sentimiento social de gran potencia.

Quien quiera ser un verdadero guardián de la República necesita una doble educación, una relacionada con las Musas, y que obra sobre el entendimiento, y otra de carácter gimnástico, que actúa sobre la voluntad (θυμοειδές). Objeto de la educación intelectual de la juventud ateniense fueron, en primer lugar, los «mitos», o sea leyendas y poesía, tal como los poemas homéricos y de Hesíodo los formaron en cuanto normas de orientación para la nación griega. Pero estos «mitos», que por el encanto de la poesía atraen siempre de nuevo a nuestra fantasía, necesitan un agudo examen, si es que deben servir para la educación. Es necesaria una estricta selección, pues muchas veces contienen afirmaciones falsas sobre los dioses, y, lo que todavía es peor, cosas en las que nuestra sensibilidad moral sufre enorme detrimento. Por consiguiente, hay que rechazar todos los mitos que cuentan cosas indignas de los dioses; porque no cabe duda que causarán una profunda y negativa impresión en las almas juveniles las luchas de los dioses entre

sí, o, por ejemplo, Zeus cuando es representado como esclavo de sus apetitos. Tenemos, pues, que obligar a los poetas a poetizar sólo cosas buenas acerca de los dioses, ya que tiene extraordinaria importancia que los futuros guardianes tengan una opinión exacta sobre la esencia de la divinidad. Tienen, pues, que comprender, desde temprano, que la divinidad es buena y causa sólo de cosas buenas, que es inmutable y sin engaños, que es totalmente veraz y que es perfecta en todos sus aspectos. Basándose en una tajante crítica de los mitos, de los que hay que separar todo lo antropomórfico y moralmente pernicioso, se deduce que pensando en los guardianes no solamente hay que desterrar a Homero y a los poetas trágicos de la República, sino que también hay que exigir que el gobierno de la ciudad vigile continuamente las obras de los poetas contemporáneos, e, igualmente, las de las artes plásticas, así como las de la música (en el sentido más estricto, en el sentido actual de la palabra), lo mismo que la métrica, eliminando de ellas todo lo pernicioso, lo irrespetuoso y lo indecente, y obligando a los poetas y artistas a crear sólo aquellas obras que están en consonancia con la moralidad más estricta y con la más pura religiosidad. (Aquí se muestra por primera vez en la historia de Occidente la idea de una «censura» estatal, incluso la idea de una «censura preventiva» de todos los productos del arte y de la ciencia.) Esta proposición fundamental es indispensable para los guardianes: si la República dejase libremente que los poetas y artistas creasen y publicasen sus obras, los guardianes alimentarían su espíritu y su inteligencia de «imágenes» perniciosas, y diariamente cortarían, sin saberlo, flores venenosas, que harían madurar en su alma imperceptiblemente el más espantoso de los males. Los mitos no pueden tener, pues, nada pernicioso, sino que tienen que estar creados de manera que valgan para despertar y fomentar las virtudes que precisamente esta clase de los guardianes tiene por muy necesarias para poder cumplir su elevada misión. Estas virtudes son el valor (ἀνδρεία) (por lo tanto, hay que desechar todos los mitos sobre el Hades, que pueden infundir miedo a la muerte), la prudencia (sofrosine), el autodominio (ἐγκρᾶτεια), la constancia (καρτερία), cuyo ejemplo es Ulises; por otro lado, la solidaridad de los ciudadanos y la veracidad. El mentir es, por lo tanto, algo reprobable para el hombre corriente; solamente a los filósofos gobernantes les es permitido en determinados casos, y por razones de Estado, el mentir.

A la educación relacionada con las Musas pertenece también la formación musical y rítmica, cuyo influjo sobre el carácter valora Platón extraordinariamente. Puede ponerse además al servicio de la educación ética. Por lo tanto, hay que rechazar la música lídica y jónica, por ser femenina, desenfrenada, sentimental y melancólica; por el contrario, hay que admitir la música dórica y frigia. La música heroica hay que preferirla como símbolo de virilidad y por la importancia que tiene en la vida y en el ánimo de

los guerreros, de la misma manera que frente a esto la música pacífica y mesurada es el símbolo del autodominio y la moderación. De la misma manera la rítmica, bien sea en la danza o en la poesía, sirve para despertar el sentido de la armonía y de la gracia (εὐσχημοσύνη). Pero a la esencia de una verdadera formación en las Musas, cosa que debe alcanzar el futuro guardián, corresponde todavía algo mucho más importante: tiene que aprender a reconocer las *Ideas* del autodominio, del valor y de las otras virtudes, tanto en su forma original como en su copia terrena, porque de esta manera es como puede juzgar y obrar rectamente. Pero esto solamente es posible con una prolongada formación dialéctica.

La formación en las Musas encuentra su complemento en la educación gimnástica, cuya verdadera finalidad no es tanto el cultivo de la fuerza corporal como el fortalecimiento de la voluntad. Al lado de la caza sirve además para esto el ejercicio físico y los torneos en la palestra. Cada uno de estos dos estadios educativos es indispensable para un futuro guardián de la República; pues Platón está convencido de los peligros que encerraría una educación totalmente unilateral en una de estas dos ramas. Si la primera podría provocar un afeminamiento, la segunda tiene como consecuencia un embrutecimiento y un apartamiento de toda ciencia y de toda formación espiritual. Por consiguiente, una formación lo más completa posible en ambos campos es tan indispensable para los guardianes como para los filósofos regentes, precisamente porque tienen que unir en sí mismos la virtud del valor, del autodominio y de la inteligencia. Precisamente el influjo armónico de estos dos tipos de educación, que actúan sobre la voluntad y sobre la facultad intelectual, puede unir equilibradamente ambas potencias del alma. El conocimiento se alimenta y se fecunda por la poesía y la ciencia, la voluntad se suaviza y se domina por la música y el ritmo. Sólo, pues, por una mezcla perfecta de estos dos tipos de educación puede el hombre conseguir una auténtica formación y una armonía de su propia esencia.

De esta manera expone Platón la formación espiritual y física de la clase de los guardianes, sirviendo a una sola idea: el bien de la comunidad, de aquel organismo al que los griegos llamaron «polis», y al que nosotros llamamos «Estado».

LA ORGANIZACIÓN DE LA CLASE DE LOS GUARDIANES.

Todo el poder que se reúne en los guardianes parece que oculta un serio peligro: el de convertirse de fieles pastores en «lobos» de las ovejas que se les han encomendado, o sea en hacerse déspotas de la población a consecuencia de su educación y de su organización guerrera. Para evitar este peligro sirve la educación, según las Musas, o sea la educación intelectual. No en vano han conocido como coronación de esta educación el reino de las

Ideas y con ello el de las excelsas virtudes de la resignación y de la justicia. En la misma dirección actúan también otras esenciales determinaciones, para que no se desenvuelvan en la clase de los guardianes intereses particulares. Sus miembros consideran siempre sólo el bien de la comunidad, como el único punto importante hacia el que ha de confluir todo su pensamiento y su acción; no pueden tampoco tener propiedad privada, y sus moradas son campamentos guerreros, donde comen en comunidad, a costa de la clase de los artesanos, y son accesibles a todos los ciudadanos. Quien va contra estos principios fundamentales se aparta de la clase de los guardianes y pasa a la de los aldeanos y artesanos (demiurgos).

Los hombres forman sólo la mitad de la clase de los guardianes; pero ¿qué tarea corresponde a las mujeres? Para solucionar esta cuestión nos sirve muy bien una analogía con el mundo de los animales: en el cuidado de un rebaño pueden participar de la misma manera perros machos que hembras. ¿Ocurre lo mismo con el sexo femenino entre los hombres? ¿O están constituidos de manera tan distinta que tienen que desempeñar tareas también diferentes? En la investigación de este problema tan discutido hasta hoy llega Platón, siguiendo conscientemente la analogía con el mundo animal, al resultado de que la única distinción fundamental entre el hombre y la mujer es que el hombre engendra, mientras que la mujer da a luz, pero, por lo demás, ninguno de los dos sexos tiene diferencias notables, solamente que las mujeres, por lo que respecta al cuerpo, son más débiles. Si este resultado es exacto, cosa que Platón sostiene, se sigue de ello que las mujeres están capacitadas para ejercer las mismas profesiones que los hombres, también para la administración de oficinas públicas, incluso de las superiores, así como para el servicio militar. Pero el interés del Estado exige que haya mujeres capacitadas para ejercer de guardianes y para las mismas tareas y obligaciones que los hombres; naturalmente que sólo una parte de las mujeres poseen la capacidad necesaria para estos cargos dentro de la clase de los guardianes; pero lo mismo ocurre con los hombres. De aquí se concluye también que es necesario educar muchachas para las tareas de la clase de los guardianes, lo mismo que se educan muchachos, tomando parte todos juntos en la educación espiritual y en la gimnástica. En la palestra estarán tan desnudas como los jóvenes y los hombres, y harán gimnasia, lucharán y correrán (es necesario que se acostumbren a ello), y aprenderán a cabalgar y a hacer esgrima, lo mismo que los hombres y en presencia de ellos; en caso necesario irán a la guerra. De esta manera Platón establece también, basándose en la supuesta semejanza de ambos sexos, los mismos derechos y deberes para la mujer que para el hombre. El cumplimiento de esta necesidad es no solamente posible, en opinión de Platón, sino también lo mejor para la totalidad del Estado. Sólo así se pondrán al servicio de la comunidad todas las naturalezas dotadas.

Pero el bien del Estado necesita todavía de otras medidas. De la misma manera que hay que suprimir la propiedad privada, hay que disolver también el matrimonio, y en su lugar establecer una comunidad de mujeres e hijos: el legislador, o sea el gobierno de la ciudad, elige para cada hombre las mujeres que le convienen y las une a ellos. De esta manera, por medio de la total comunidad de vida y por el impulso de la Naturaleza, se ven empujados a la unión. Sin embargo, una unión sin regla es prohibida estrictamente por parte del Gobierno, quien, en la medida de lo posible, organiza «bodas sagradas», que deben regirse, según los principios de la biología de las razas, lo mismo que se hace con los animales domésticos para mejorar la cría; por determinadas medidas en la selección llevada a cabo por parte del Estado, a quien en este caso está permitido usar del engaño en beneficio de los que dominan: los mejores hombres, tanto en lo espiritual como en lo corporal, se unirán a las mejores mujeres, y, de la misma manera, los menos dotados se unirán con las menos dotadas. También a los jóvenes que se han destacado en la guerra o de cualquier otra forma se les permite, como recompensa, y junto con otras distinciones, un trato más frecuente con las mejores mujeres, para que así, bajo tal pretexto, surjan hijos de padres excelentes. Pero solamente los hijos de los mejores deben ser criados, y de ninguna manera los demás, «si es que el rebaño pretende ser lo más perfecto posible». Pero para que nazcan los mejores hijos para el Estado y, de esta manera, la raza sea llevada a una perfección cada vez mayor, solamente pueden tener lugar las uniones entre hombres y mujeres que se encuentren en la plenitud (ἀκμή), que en los hombres se sitúa entre los veinticinco hasta los cincuenta y cinco años, y en las mujeres entre los veinte y los cuarenta; estas uniones sólo pueden realizarse con el consentimiento del Gobierno.

Los hijos habidos de tales «matrimonios sagrados», inmediatamente después de su nacimiento, son apartados de sus madres, y en tanto en cuanto han nacido de padres excelentes y han llegado al mundo bien desarrollados, son criados en determinados recintos y bajo la tutela de algunos hombres; mientras que los hijos de padres inferiores, igual que los que han nacido con alguna tara, son llevados a un lugar secreto, apartado de todos los demás. En aquellos que parecen aptos para la vida hay que procurar con verdadera rigidez que no lleguen a conocer nunca a su padre ni a su madre. Todos los niños que pertenecen a la misma generación se llamarán hermanos, y, por el contrario, a los hombres y a las mujeres que les anteceden en una generación les llamarán padres y madres.

Pero ¿qué obligó a un pensador como Platón a tan extrañas exigencias? Si, por un lado, el mal mayor para una ciudad es estar dividida y desmembrada en «clases» o partidos, de la misma manera la bendición mayor es cuando forma un todo armónico, en donde las partes se ajustan perfecta-

mente. El lazo más firme que une a todos los ciudadanos es la comunidad de alegrías y dolores: cuando todos los ciudadanos se alegran o se entristecen por los mismos sucesos, sintiéndose todos un único organismo vivo, que al sufrir una herida en uno de sus miembros siente dolor en todo él. Pero esto sólo puede conseguirse cuando se arranca de raíz *cualquier semilla que pudiese provocar intereses particulares.* Fuente de estos intereses particulares como de cualquier provecho privado de los ciudadanos es la propiedad privada, por una parte, y, por otra, el matrimonio y la familia que de él nace. Para la exigencia de Platón de una estructura «comunista» de la clase de los guardianes, cuyos miembros solamente poseen su propio cuerpo, como él mismo dijo cierta vez, está clara la intención de conseguir la más absoluta unidad interior en su Estado, esperando así por medio de un soslayar todos los intereses privados, y por la conveniente educación de los ciudadanos, crear entre ellos un sentimiento de comunidad lo más perfecto posible.

No puede hacerse aquí una crítica completa de este comunismo platónico, que, como ya puso de relieve con mucha exactitud Windelband [10], no tiene la más mínima relación con el moderno, ya que los miembros de esta clase de los guardianes solamente tienen de común la *renuncia* a los bienes de la tierra. Tampoco pueden ponerse de manifiesto plenamente sus motivos y sus raíces históricas; basten aquí sólo algunas indicaciones. Sabemos que ya antes de Platón se había hablado también en teoría, en determinados círculos sofísticos de Atenas, de un comunismo y de una comunidad de mujeres —compárese, por ejemplo, la *Asamblea de las mujeres,* de Aristófanes—; pero establecer esta exigencia partiendo de lo más íntimo del bien de la comunidad no se le ocurrió a nadie anterior a Platón, y sólo este punto de vista le movió a aceptar estas exigencias y a mantenerlas con toda seriedad. En esto obró también de manera indirecta, pero no por eso menos eficaz, el desconocimiento de Platón de la importancia de las diferencias individuales de los hombres, y, especialmente, la de su egoísmo inextirpable; y —con respecto a la comunidad de mujeres e hijos— el total desconocimiento de las características espirituales de la mujer, y del valor peculiar que brota de estas características, y de su singular determinación. También influyó aquí su desconocimiento de la importancia espiritual y moral del matrimonio, y, con ello, de la mujer como esposa y especialmente como madre. Todo esto obedece, en definitiva, a la carencia de vínculos personales que tuvo Platón en lo que se refiere al sexo femenino. Pero también factores históricos de la vida de la República influyeron positivamente en la teoría del Estado de Platón: por un lado ciertos rasgos del Estado guerrero de los espartanos y del modo de vida que dominaba en Esparta,

[10] *Platon,* Stuttgart, 1905, pág. 164.

y, por otra parte, la profunda antipatía contra el ideal cultural y político, tal como Pericles intentó realizarlo en Atenas y Tucídides lo caracterizó en su famoso *Discurso de los muertos.* El socialismo de Platón, que por cierto tiene motivos y metas distintas del moderno, significa al mismo tiempo una profunda reacción contra el individualismo de Pericles, tal como lo ha expuesto hace poco Max Pohlenz de una manera convincente. Pero que realmente el «comunismo» platónico se aparta fundamentalmente del actual apenas si necesita comentarse más ampliamente después de lo que hemos expuesto: las bases del comunismo moderno son totalmente materialistas, y está orientado hacia la economía y hacia la política social; el de Platón, por el contrario, surgió de las consecuencias radicales de una idea puramente moral, y en verdad es un producto de su abstracto idealismo, al que son ajenos los motivos económicos y político-sociales, como lo muestra el limitarse únicamente a la clase dominante, mientras que a la tercera clase, mucho más rica en número, la deja gozar tranquilamente de su propiedad privada, del matrimonio y de la familia. La comunidad de mujeres del bolchevismo moderno tiene sus motivos en el apetito del hombre; por el contrario, la de la República platónica —en tanto en cuanto aquí se puede hablar de una comunidad de mujeres— procede de la idea de perfeccionar en lo posible la raza y del intento de evitar el nacimiento de intereses privados. La semejanza entre el comunismo moderno y el platónico es, por consiguiente, sólo externa; en el espíritu hay mundos de diferencias.

LOS FILÓSOFOS REGENTES.

De la clase de los guardianes nacen los filósofos regentes, los verdaderos gobernantes del Estado. Su poder es ilimitado y puesto al servicio del bien de la comunidad. Ellos solos tienen la responsabilidad del bien y del mal de la comunidad. La selección y la formación de estos regentes es, por consiguiente, de extraordinaria importancia. Quien quiera poseer el mando tiene que poseer también, en grado máximo, las condiciones que se exigen a un verdadero guardián: las del auténtico guerrero y las del auténtico filósofo; corporalmente tiene que ser fuerte y hábil, y, sobre todo, valeroso. Por otro lado, debe reunir en sí una calma serena (πρᾳότης) y un gran deseo de conocer. Pues sólo esto puede llevarle, después de un largo aprendizaje, al conocimiento del ser eterno, según cuyo modelo, y en unión de otros pensadores con la misma formación y con la misma orientación, tiene que regir la República. Los regentes mismos son hombres ancianos, que velan celosamente por el bien del Estado. Están llenos de un profundo amor a la comunidad, porque saben que el bien propio, lo mismo que el bien del individuo, está unido inseparablemente al bien del Estado. Estos reyes o supremos gobernantes han salido, después de una larga y cuidadosa selec-

ción y de una formación sistemática, de entre los guardianes. Ya a los muchachos y a los jóvenes se les hacen regularmente toda clase de pruebas —tanto relacionadas con el terror como con el placer—, para seleccionar a aquellos que las han superado y que permanecerán fieles, gracias a la educación recibida, a la dirección fundamental dada. Después de que los muchachos y muchachas, junto con la formación intelectual, han recibido también la educación gimnástica, se realiza entre ellos, al cumplir los veinte años, una selección de aquellos que parecen especialmente dotados para recibir una formación científica: estos que han sido seleccionados reciben una preparación básica en matemáticas (aritmética, geometría, estereometría, astronomía y armonía), porque éstas son apropiadas para introducir desde el mundo del devenir hasta el conocimiento del ser; la aritmética, por ejemplo, nos enseña a tener idea no de los objetos considerados numéricamente, sino de los números en sí mismos. Al llegar a los treinta años tiene lugar todavía una selección de aquellos que están dotados para el estudio de la dialéctica, como ciencia del verdadero ser. Esta preparación dura aún cinco años. Después vuelven estos hombres y mujeres durante quince años al servicio directo del Estado, ya sea como generales en la guerra, o en la administración de determinados cargos públicos; si durante este tiempo han superado con honor las pruebas que se les propongan, entonces, cumplidos ya los cincuenta años, se les debe orientar hacia la meta de todo conocimiento: hacia la comprensión de la Idea de Bien. Una vez que han contemplado esta Idea deben vivir el resto de su existencia dedicados al orden del Estado y a su propia alma, y en parte también a la filosofía; pero si ocurriese que se les llamara para tomar sobre sí las cargas y preocupaciones de la administración del Estado, a pesar de su amor al mundo del ser eterno, al que se entregarían preferentemente, deben aceptar la responsabilidad del gobierno, en favor del Estado, cuyo bien es la ley suprema también para el filósofo, e incluso más que para cualquiera de los otros ciudadanos. Pues no es la finalidad del Estado la felicidad de una clase única, por ejemplo la de los guardianes, sino la salvación de la totalidad. Quien ha sido llamado para cuidar del bien de la comunidad debe procurar ante todo que no penetren en el Estado la riqueza o la pobreza, que pondrían en peligro la unión común. Por las mismas razones hay que evitar que el número de los ciudadanos sea demasiado grande. Otro deber importante de los gobernantes es el establecer una reglamentación del ascenso o descenso de una clase social a otra: basándose en un examen de las aptitudes de cada muchacho y muchacha de las tres clases, es justificado, y más aún obligado, el paso de algunos niños de una clase a otra, sólo bajo la condición de que se estudie exactamente en qué clase emplearían mejor estos niños sus facultades. Pero la tarea más importante de los que mandan es la vigilancia sobre la educación y formación de las nuevas generaciones. Si esto se hace con los futuros

ciudadanos en el mejor sentido, todo lo demás brotará por sí mismo. De ahí que haya que sofocar todas las novedades, tanto en la educación gimnástica como en la intelectual, pues estas innovaciones educativas ponen en peligro las bases del Estado. Hay que dedicar también una atención extraordinaria a la educación de la primera infancia, para que el sentido de la ley y el buen comportamiento lleguen a ser una especie de segunda naturaleza entre los jóvenes. Al lado de la dirección pedagógica de los futuros ciudadanos, una de las tareas más importantes de los gobernantes es la política racial, a la que antes nos hemos referido. Pero la meta más elevada de la actividad de los gobernantes es el cuidado por la salud y por el perfeccionamiento de la totalidad de la República en cada uno de sus miembros. Piedra angular del edificio del Estado es la conservación de la íntima unidad del mismo, que descansa en un sentimiento de comunidad de todos sus ciudadanos, para conseguir lo cual pueden los gobernantes, en determinadas ocasiones, engañar sin reparo a los ciudadanos, con tal de que este engaño tenga fines elevados. En este punto tiene también gran influencia, al lado de la educación, la política racial, de manera que, por el influjo acordado de estos dos factores, el Estado tendrá cada vez individuos más perfectos.

Esta república, encarnación de la justicia, es al mismo tiempo la más feliz. Platón creía que tal República es posible, puestas determinadas condiciones, y estaba firmemente convencido de que era la mejor de todas las que podían realizarse. Un fuerte impulso de idealismo sustenta este edificio intelectual de Platón: la creencia inconmovible en el poder de las ideas, en la posibilidad de enseñar la virtud (pues en esto descansa todo su sistema educativo) y en la bondad innata de la naturaleza humana. Este Estado es esencialmente conservador, pues en ningún lugar encontramos en él el principio del desarrollo y del progreso en el arte y en la ciencia, puesto que ya es perfecto. Esta concepción de Platón sobre la posibilidad de una esencia común e inmutable en todo tiempo tiene su origen en la experiencia, como ha visto Von Wilamowitz, en la impresión que le produjo el Estado egipcio con su cultura antiquísima, persistente a lo largo de milenios y que Platón conoció durante su estancia allí. Pero el Estado platónico, a pesar de su triple división, no es un Estado clasista, pues por muy separadas que estén la vida y las tareas de estas tres clases encontramos, sin embargo, como hemos visto, un incesante ascenso de los dotados y un descenso de los no dotados, regido por los filósofos-gobernantes. A pesar de la constitución comunista de la clase de los guardianes, y de otras determinaciones socialistas, esta República constituye una aristocracia, un dominio de los mejores, o sea de los filósofos-reyes, que desde el punto de vista científico y moral son los selectos entre los selectos de la población.

Sin embargo, son patentes los defectos radicales de este «Estado perfecto». Ante todo, Platón desconoce por completo que las bases del Estado,

de todo Estado capaz de vivir, es el poder, a través del cual se afirma hacia afuera, y, además, que no son sólo la educación y formación religioso-moral de los ciudadanos las únicas tareas. También se menosprecia la significación del aspecto científico, si bien en algunos momentos se le toma bastante en consideración. Además, lo nacional falta totalmente en este Estado como un motivo determinante, aunque tenga un sello marcadamente helénico, como se ve en el programa educativo, en el mando que ejercen los que más han adelantado en el conocimiento de la ciencia suprema, y en la concepción intelectualista de la virtud. Pero, sobre todo, esta República, organizada según un peculiar comunismo, oprime enormemente al individuo en lo más íntimo de su personalidad: la supresión de la propiedad privada, del matrimonio y la familia es gravísimo error en el idealismo de Platón. Más arriba nos hemos referido al aspecto psicológico e histórico de esta cuestión. El Estado platónico desconoce además la verdadera naturaleza del hombre: Platón no cuenta con el egoísmo, con el «querer tener más», que cada individuo siente, como dice Aristóteles.

Ésta es la diferencia específica del Estado ideal platónico con respecto a todos los demás: todas las otras teorías políticas (o Estados históricos) de pensadores griegos, incluso los de aquellos primeros «socialistas», como Faleas de Calcedonia o Hipodamo de Mileto, partían de puntos de vista puramente políticos o sociales; por el contrario, el Estado de Platón tiene una orientación *marcadamente ética,* al pretender realizar la Idea de justicia, asignándole a cada una de las tres clases en que se divide la sociedad una determinada virtud y una determinada tarea. Tiene también un *arraigo metafísico:* el mundo de las esencias inmutables y la Idea del Bien, que, como el sol, ilumina todo ser y conocer, y a la que han contemplado los filósofos-reyes. Las Ideas constituyen *los modelos y las normas* (παράδειγμα), con arreglo a las cuales los gobernantes vigilan las leyes y las aspiraciones de los ciudadanos y todos los acontecimientos externos e internos relacionados con la República, sobre todo los que se refieren a lo espiritual o moral. De esta manera, el Estado, comunidad de individuos mortales pero con alma inmortal, constituye, tanto en su misma estructura íntima como en la Idea que lo preside, una imagen de lo eterno, que sólo pueden contemplar los filósofos formados en la ciencia matemática y en la dialéctica. Precisamente por ello son los filósofos los directores de tal Estado, porque sólo ellos pueden reproducir en el mundo el modelo eterno. En estos dos momentos radica la diferencia específica de la *República* platónica con respecto a todas las otras teorías de filosofía del Estado hasta el presente. Precisamente sobre estos dos puntos se levanta su significación eterna.

* * *

Platón, después de haber dado cima a su obra maestra, no cesó nunca de pensar en la esencia y las tareas del Estado. Dos obras fueron los frutos de esta actividad intelectual: el *Político* y las *Leyes.* Estos dos diálogos de su madurez presentan diferencias muy características con respecto a la estructura «intelectual» de la *República.* La frialdad que en el público despertó la *Politeia* y, sobre todo, las fuertes experiencias del segundo y tercer viaje siciliano, rebajaron notablemente el elevado vuelo especulativo del idealista. Esto aparece muy claro en el *Político,* donde el dogma central de la doctrina platónica, la teoría de las Ideas, sale a relucir en contadas ocasiones, y sólo de una manera incidental. En ninguna parte se habla de la estructuración de la República, o del ideal comunista; Platón se limita en este diálogo a precisar la esencia del verdadero político. Sin embargo, los pensamientos fundamentales más importantes de su concepción política se mantienen también en esta nueva obra: un verdadero político es sólo aquel que posee el verdadero saber (la verdadera belleza, el verdadero bien, la verdadera justicia, y sus contrarios); por consiguiente, el dialéctico que capta las Ideas con su espíritu. Pero tal saber, lo mismo que cualquier arte o ciencia verdadera, no pueden ser alcanzados por la «masa» (πλῆθος), que solamente puede ser conducida, pero nunca conducir. (Aquí se ve el carácter aristocrático del pensamiento político-social de Platón.) También la moralización del concepto de Estado es en el *Político* la misma de la *República* y del *Gorgias.* Es, además, cosa clara para Platón que el verdadero político puede mandar sin que exista una ley escrita, ya que sin ella obrará siempre bajo la pauta de la razón y la justicia [11]. Pero lo más característico para el Platón de los *Diálogos* de la vejez es que cuenta ahora con la posibilidad de que este verdadero político no aparecerá nunca en realidad. Así dijo una vez que sólo la divinidad, en su amor hacia los hombres, podría realizar esta República [12]. De esto se deduce que, para Platón, va adquiriendo importancia la vida real, y en vista de las debilidades e imperfecciones humanas, acaba por reconocer la necesidad de leyes escritas, si bien él admite razones de peso contra una legislación establecida por escrito. La tarea del verdadero político la compara Platón con la de un maestro tejedor, que en su trabajo ejerce lo mismo una actividad seleccionadora y combinadora: a aquellos que son incapaces de «virtud», debido a su carácter, los aparta de la comunidad, matándolos o desterrándolos. (Aquí parece que en Platón predomina la teoría de la seguridad frente a la teoría de la intimidación.) Su actividad combinadora se refiere a los dos elementos característicos y opuestos en el hombre: el elemento «dócil» y el elemento «salvaje». El verdadero arte de la política, idéntico a la dialéctica y que constituye el lado práctico de

[11] De la misma manera piensa PLATÓN todavía en las *Leyes,* IX, 875c.

[12] *Leyes,* IX, 713d.

ésta, suaviza y fortifica estos dos caracteres principales enseñando qué es lo verdaderamente hermoso, lo verdaderamente bueno y lo verdaderamente justo, y armonizando las partes opuestas dentro del alma de cada individuo; pero desde el punto de vista social obra igualando lo «honesto» con lo «enérgico», puesto que en las uniones profesionales de empleados públicos lleva a ambos caracteres hacia un armonioso trabajo (la tarea auténtica del político es la educación moral del individuo). Por otra parte, y aquí aparecen pensamientos de la *República,* por medio de matrimonios eugenésicos se contrarrestan las naturalezas fuertes con las débiles, en beneficio de una armonía interna que temple los caracteres de la descendencia. Así aparece ya en el *Político* una notable combinación del pensamiento platónico con la realidad de la vida; sin embargo, los rasgos decisivos de su ideología permanecen siempre los mismos. Pero de qué manera el pensamiento de Platón, a pesar de todas sus decepciones y amargas experiencias, estuvo siempre hasta el fin orientado hacia una nueva estructuración de la sociedad humana lo muestra el torso de su poderosa obra las *Leyes,* que publicó su discípulo Filipo de Opunte después de la muerte del maestro. Esta obra no desmiente en ningún momento su carácter póstumo, pero, a pesar de todo, es un documento verdaderamente imponente del gran pensador; en muchos lugares de esta obra reconocemos la inconfundible fuerza intelectual de Platón, sobre todo en el dominio psicológico y sociológico. Pero, además, las *Leyes* nos traen una enorme riqueza de hechos históricos, la mayoría de los cuales no serían conocidos por nosotros, especialmente en el campo del derecho, por ejemplo del derecho penal [13], civil, mercantil, pero también en el derecho de familias, derecho tutelar y derecho de esclavitud.

Todavía más importante que esto es que aquí, en el viejo Platón, descubrimos una personalidad totalmente distinta de la que nos aparece en sus primeras obras. Gracias a la corriente espiritual de innumerables generaciones antes de Platón, y que precisamente en un genio como él adquiere todavía mayor riqueza, llegan hasta nosotros fuerzas de naturaleza irracional que se manifiestan todavía con más vigor que todas las teorías abstractas, e, incluso, que todos los conocimientos científicos. Así, por ejemplo, en las concepciones religiosas, morales y sociales, lo mismo que en la significación de usos y costumbres primitivas, que procedían de edades prehistóricas, con distinto modo de pensar o de sentir.

---

[13] Platón es partidario de la teoría de la intimidación, pero sobre todo del sistema penitenciario, rechazando la teoría de la represalia. Exige incluso penitenciarías (σωφρονιστήρια, 908a sig.). Sin embargo, reconoce que en la sociedad hay elementos «curables» (ἰάσιμοι) y otros «incurables» (ἀνίατοι), para los que lo único justo es la pena de muerte (262e), pero sobre todo exige la pena de muerte para todo aquello que provoque violencia en el Estado, pues éste es el crimen mayor que hay (856b). De especial importancia es también el hecho de que Platón no sólo permita la defensa propia, sino que también la exija insistentemente (880a sig.).

Pero hay que tener en cuenta que sobre Platón influyeron extraordinariamente, al lado de estos factores casi atávicos, las concepciones y doctrinas órficas, y esto no sólo en las *Leyes* y en el *Timeo* (especialmente 40d, e), sino también en muchos *Diálogos* de la primera época. Estas doctrinas órficas se relacionaban en Platón con el influjo y el poder de la divinidad, así como, por otra parte, con la naturaleza, el destino y el origen del alma humana. Este influjo fue tan grande que Platón admitía antiguas sentencias y concepciones órficas, reconociéndoles el mismo valor probatorio que aquellos datos puramente científicos y logrados por la razón (cfr. sobre todo *Fedón,* 70c, d, y 72a, acerca del ἱκανὸν τεκμήριον). Tiene, toda la razón Pfister, al que tenemos que agradecer en sus detalles la prueba metódica de este hecho, cuando afirma (pág. 178, *ob. cit.*) que de esta manera se dio entrada a la fe religiosa en el dominio de las ciencias y como un factor co-determinante de ellas. Es éste un hecho, considerado desde el punto de vista histórico, en relación con la Edad Media cristiana y con los siglos que siguieron, que no por eso deja de ser menos sorprendente.

Es, sin embargo, seguro que esta obra lleva el sello inconfundible de Platón, naturalmente del anciano Platón, cuya fe en la naturaleza humana había sido fuertemente puesta a prueba y cuya alma se había ensombrecido. Si el verdadero político tenía en esta última época para Platón el papel de un salvador, es algo que se le había hecho ya extraordinariamente problemático. Platón había reconocido claramente el poder del «yo» buscándose a sí mismo (del πλεονεκτεῖν), incluso en los hombres más dotados [14]. Por consiguiente, no quiere ya colocar más el poder absoluto en la mano de uno o de unos pocos escogidos, sino limitar la fuerza del gobierno por medio de una legislación general, orientándola y determinándola. *De los mejores Estados posibles, el segundo en jerarquía, es el conformado por la ley.* Su fundador hace justicia, en mayor grado de lo que lo hizo en su República utópica, al carácter y a las organizaciones de los Estados reales del mundo griego y a la significación de la continuidad histórica. Pero, sin embargo, conserva también en las *Leyes* una serie de rasgos fundamentales semejantes a los de la *República,* sobre todo aquellos que se refieren a la finalidad ética. Por consiguiente, también aquí la *educación moral* es la tarea más importante del Estado; pero Platón ha comprendido ya que tal Estado sólo puede tener realidad lentamente y según un radical cambio moral del hombre. También aquí, sobre la base de una enseñanza obligatoria, de un sistema educativo, elaborado hasta en sus mínimos detalles, se organizan las distintas fases pedagógicas, cuyo primer estadio lo constituyen los jardines estatales de infancia, para niños de tres a seis años, y también aquí el sexo femenino recibe la misma educación y formación que el masculino.

[14] IX, 875b, c.

Este Estado descansa también sobre las bases de un estricto socialismo, e incluso el comunismo es ensalzado aquí como un ideal [15]. «En verdad todas las cosas son comunes para los amigos. El que las mujeres y los niños sean bien común, suceda ahora o en un futuro próximo, y el que se suprima totalmente de la humanidad la propiedad privada, y en tanto en cuanto sea posible se consiga que aquello que también por la naturaleza es propio del individuo se haga también común, y que los ojos, los oídos y las manos vean, oigan y obren conjuntamente, y que todos los hombres alaben y censuren las mismas cosas y que reciban alegría o tristeza por las mismas cosas, y que las leyes, en cuanto que es humanamente posible, logren crear un Estado uniforme y armonioso; toda esta plenitud de perfección, pues, no la podrá nadie en el mundo aventajar o mejorar». Sin embargo, Platón ha considerado este Estado ideal como demasiado elevado para que la naturaleza humana pueda realizarlo en la práctica, pues este comunismo significa una enorme renuncia del individuo a sus necesidades personales [16]. También la «censura» estatal de todos los productos intelectuales tiene el mismo motivo que en la *Politeia,* y si el espíritu del Estado ideal es «conservador», el de este «segundo Estado» es ultraconservador; sobre el modelo del Estado egipcio, cuyas bases e instituciones religioso-morales permanecían siempre idénticas a lo largo de milenios, quiere Platón presentar el suyo. Pues este Estado, según el convencimiento íntimo de Platón, es, en sus rasgos externos e internos, totalmente estacionario, ya que gracias a su plenitud no puede darse en él ninguna evolución posterior. Para impedir toda novedad en lo político, en lo religioso, en lo científico, en lo artístico y en lo moral no sólo se limitará en lo posible la afluencia de extranjeros y los viajes fuera de la República, sino que también se subordinará a un riguroso control estatal. Este segundo Estado es, en cierto sentido, y por lo que respecta a la intromisión del poder estatal en la vida del individuo, una enorme exageración del Estado ideal: como Platón quiere regular con toda exactitud toda la vida económica por medio de leyes y de empleados a su servicio, para ahogar en su raíz a todo capitalismo, así también la vida privada del individuo queda sometida a un continuo control. Este legislador quiere regularlo todo, incluso la educación de los niños. Hasta qué punto quiere llegar Platón, en su intento de asegurar y hacer progresar aquello que le parece más importante en su República, es cosa que no podemos ahora estudiar con detalle [17]. Aquí Platón exige nada menos que una continua reglamentación, vigilancia y dirección estatal del trato sexual entre los matrimonios jóvenes. Platón está firmemente convencido que éstos acabarían por acos-

---

[15] V, 739c, e.

[16] V, 740a.

[17] VI, 782a - 785b. Véase, sobre todo, PÖHLMANN, *ob. cit.,* en *Bibl.,* II, 245 sig.

tumbrarse a tal vigilancia y dirección en el ejercicio de sus deberes matrimoniales; esta vigilancia estaría a cargo de ancianas que diariamente se reunirían en el santuario de Elitia, la diosa de los dolores del parto, con el fin de intercambiar sus experiencias profesionales. Estas ancianas visitarían regularmente a los jóvenes matrimonios en sus casas y los instruirían y amonestarían, y, en caso necesario, los amenazarían para que no pensasen en otra cosa que en criar y en educar hijos sanos. Si encontrasen en alguna parte oposición, podrían denunciarlo a los guardianes de la ley, que los castigarían rigurosamente. Todas estas medidas, que encarnan un sistema completo, sirven, en el sentido del legislador, o sea de Platón, para producir, conforme a un plan, una raza, lo mismo que ocurre con los animales domésticos. Platón opina que lo mismo que las plantas y los animales al cambiarlos a una zona distinta van mudando lentamente su carácter, de la misma manera los hombres, en el curso del tiempo, acabarán por mudar también sus apetitos, exigencias y placeres, incluso en el orden sexual, si se logra controlar todo esto de una manera racional organizada y sistemática por el Estado, encaminado hacia una biología de la raza.

La tutela y vigilancia continua de los ciudadanos o ciudadanas por las autoridades públicas, e incluso la vigilancia mutua de unos ciudadanos respecto de otros, con la posibilidad incluso de denuncias, se extiende a cada una de las horas de la vida pública y privada. «Pues, en lo posible, nadie debe quedar sin vigilar» [18]. De esta manera la vida individual se abruma, y se fuerza al individuo extraordinariamente. Este segundo Estado es una insoportable casa de corrección, e implica la muerte de toda libertad personal; Estado policíaco y presidiario, de un sistematismo consecuente, como Pöhlmann ha mostrado en su aguda y justa crítica (II, 288 sig.). Sin embargo, su fundador cree poder hacer a todos felices de la misma manera, haciendo nacer en ellos las mismas virtudes.

El espíritu de este Estado, tal como aparece en las *Leyes,* es, a pesar de toda semejanza, muy distinto del Estado ideal. Falta, ante todo, el engarce metafísico con la teoría de las Ideas, y, al mismo tiempo, con la clase de los filósofos-reyes: porque en este Estado no hay espacio que permita este cimiento para establecer las bases indispensables en el estudio de la dialéctica, o sea de una enseñanza superior (Von Wilamowitz, I, 677). De esta manera, en el plan de enseñanza, hay que sustituir la dialéctica por la lectura de los escritos del legislador, y aunque el fundador de ese Estado, por medio de una jerarquía de empleados, complicadamente organizada, y cuya cabeza es el «consejero nocturno», intenta precisamente crear una aristocracia de la inteligencia y la virtud contra toda concesión al principio democrático, éste presenta, con el «imperio» de los filósofos, una lejana

[18] VI, 760a.

semejanza. Con más claridad aparece el distinto espíritu del Estado ideal y del Estado legal en el hecho de que este último presenta la religión como rectora de toda la vida en lugar de la ciencia suprema, a que Platón se refería en la *República.* Esta religión hará del Estado una de las instituciones principales, de tal manera que ejercerá la más fuerte intolerancia contra todos los disidentes, ya sean auténticos pensadores, o frívolos charlatanes. Contra tales herejes no le importará, pues, emplear ni el correccional ni, en caso de pertinacia, la pena de muerte. Con razón se ha recordado algo en estos pasajes platónicos de las Instituciones de la Iglesia Católica en la Edad Media. El espíritu del «Estado legal» aparece totalmente como no helénico, de la misma manera que tampoco era socrático, como un descenso del mismo Platón entre los ideales de su juventud y los de su ancianidad.

Hay que desechar, pues, para la práctica, aunque no para la teoría, este comunismo platónico y esa total equiparación de la mujer con el hombre en la vida pública. La propiedad de bienes raíces la tiene el ciudadano en una especie de pacto con el Estado; pero el matrimonio y la familia son plenamente admitidos de nuevo.

4. Filosofía de la Naturaleza y ciencia de la Naturaleza

El pensamiento de Platón se apartó desde un principio del mundo fenoménico, puesto que éste es el dominio del nacer y del perecer, del que no puede darse saber alguno, sino sólo una «opinión». Al matemático, al dialéctico, al psicólogo y al ético, apenas si les interesan los sucesos de la naturaleza. Pero las necesidades docentes de la Academia llevaron a Platón, en los últimos años de su vida, a dedicar su atención hacia este campo, que, precisamente, había descubierto en sus viajes por el occidente griego. El fruto literario de esta especulación lo constituye uno de sus diálogos más tardíos y más notables: el *Timeo,* que, por cierto, como repetidamente afirma su autor, sólo puede ofrecer sobre todas estas cosas «verosimilitudes» (εἰκότα), de manera que en muchos puntos es muy difícil decidir si tenemos delante una fantasía científica o un convencimiento profesado. Para el carácter de su contenido intelectual es importante el pequeño influjo de las especulaciones pitagóricas, y, por otro lado, la interesante referencia y, en parte, modificación de las doctrinas de Demócrito. La creación del mundo y del alma del mundo, del alma individual y del hombre, el surgimiento, la lucha y la mutación y, por consiguiente, el cambio de lugar de los «elementos» (que, por cierto, no son reconocidos por Platón, puesto que de ellos tres por lo menos están en continuo cambio), todo esto se halla en

definitiva relacionado con una química, mineralogía y meteorología que, aunque con bases físico-matemáticas, son totalmente especulativas. En relación con la antropología se encuentra también una fisiología de los sentidos, emparentada con la teoría de los colores, que presenta un fuerte influjo de Empédocles. También encontramos una completa etiología de las enfermedades más importantes, en donde se aprovechan doctrinas de la escuela médica de Sicilia (Filistión): éstos son los capítulos más importantes del *Timeo,* en el que se unen los resultados de la ciencia de la Naturaleza antigua y contemporánea con los pensamientos capitales de la metafísica platónica y de la «teología», de la explicación causal y de la interpretación teleológica.

Pero lo que es esencial, desde el punto de vista filosófico, lo referiremos aquí concisamente: si se prescinde de la envoltura mística, que aparece a propósito de la creación del mundo en el tiempo y de un creador o demiurgo y del nacimiento de los dioses, el dogma fundamental de Platón, la doctrina de los dos mundos, constituye aquí la presuposición y las bases de todo. Precisamente sobre esta doctrina se apoya Platón para comprender el mundo empírico. Entonces se le hace patente la relación del mundo de los sentidos con las Ideas: éstas son los modelos eternos de todo lo creado y de lo que aún se ha de crear. También aquí las Ideas son las causas finales, pues este mundo es obra de la razón y la bondad de la causa primera, de la Idea de Bien. La filosofía de la Naturaleza de Platón, de acuerdo con el carácter fundamental de su pensamiento, es totalmente teleológica. Sin embargo, este mundo es el más hermoso y el más perfecto logro de la razón eterna. Pero la razón sólo puede habitar en un alma viviente. Por consiguiente, este mundo tiene que estar animado; es más, él mismo es una divinidad bienaventurada. Este mundo es el único que existe y comprende en sí todo lo animado, afirma Platón contra el atomismo.

A consecuencia de esta peculiar «mezcla» del alma del mundo, formada por esencias de lo «mismo» y de lo «otro», obra ésta con dos tipos de movimiento en el cosmos. Aquí hay una referencia al giro diario de la bóveda celeste y al movimiento de los siete planetas alrededor de nuestra tierra, que firme en el mismo lugar gira alrededor de su eje. Tiene también dos modos distintos de conocimiento: el saber de lo eterno y la verdadera «opinión» acerca del reino de lo que llegará al ser. De esta manera, el alma del mundo es la fuente de todo movimiento y de toda actividad espiritual de los seres animados. El mundo, este organismo que se basta a sí mismo, tiene la forma más perfecta, o sea la de una esfera, y el movimiento circular correspondiente a ella, que en último término origina toda vida. Pero de la verdadera causa de todo devenir, o sea de las Ideas, hay que distinguir, puesto que este mundo es el resultado de un «influjo de la razón y la necesidad» (48a), una segunda especie de causas, las «causas concomitantes»

(τὰ συναίτια), que, en esencia, subyacen a este mundo de lo visible, condicionado espacial y temporalmente: son las condiciones físico-materiales de todos los objetos sensibles, que no impiden, por cierto, la actuación de las causas, de las Ideas, pero que, sin embargo, establecen ciertos límites. Al aceptar Platón esta segunda clase de causas se ha reconocido con razón el influjo de Demócrito, a quien el fundador de la teoría idealista hace aquí una notable concesión. Este influjo se patentiza también en la referencia que Platón hace de los dos principios del abderita, del espacio vacío y de los átomos, sólo que Platón niega el espacio vacío, y, en lugar de átomos de distinta magnitud y figura, admite dos clases de triángulos rectángulos tipo, de los que se componen las formas más pequeñas de los cuerpos regulares (tetraedros, octaedros, icosaedros, cubos, mientras que el dodecaedro no encuentra ninguna aplicación); de éstos se forman los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra), que forman, según como estén mezclados, aquello en que consiste todo lo que nuestros ojos perciben. Por cierto que aquí queda sin explicar cómo puede surgir de formas puramente matemáticas, que ocupan el espacio, algo material, visible, individualmente determinado; además, por otro lado, el espacio, en el que se realiza todo este mundo de los fenómenos, no lo distingue nunca claramente Platón de la materia. Por consiguiente, el problema de la materia queda sin solucionar, si bien Platón admite una materia originaria, carente de cualidades.

Una distinción fundamental entre la naturaleza orgánica y la inorgánica no existe para Platón, porque para él toda materia ya formada está animada (los triángulos-tipo, por el influjo del movimiento del alma del mundo, están en continuo movimiento). Característico para el modo de pensar platónico, frente a las cosas de la Naturaleza, es el modo como explica el nacimiento de las distintas especies de animales, ya sea que hayan sido creados para servir de habitación a las almas humanas, según el grado de apartamiento de la razón, durante su vida terrena, o bien, como parece apuntar, por ejemplo, el origen de las uñas de los dedos del hombre, éste ha sido formado de tendones, piel y huesos, como «causas concomitantes»; pero el influjo decisivo (αἰτιωτάτη διάνοια) es la referencia a una futura evolución: porque el alma del hombre, después de la muerte, penetrará en una serie de cuerpos de animales y necesitará las uñas como garras para toda clase de empleos; ésta es la razón por la que ya en el hombre aparecen con su nacimiento. Por consiguiente, se ve un cruzamiento de representaciones místico-teleológicas con zoológicas, y aunque todo esto parezca un juego de la fantasía platónica, en el que es imposible separar con seguridad la broma de lo serio, es, sin embargo, muy característico para adivinar con qué elementos trabajaba la fantasía del anciano Platón.

* * *

Filosofía de la Naturaleza y ciencia de la Naturaleza son dos cosas distintas. Así, pues, aunque Platón expresase pensamientos fundamentales sobre los principios de la investigación científica de la Naturaleza, él mismo no fue un verdadero investigador. Por eso sólo tardíamente e impulsado por influjos exteriores se ocupó de cuestiones científicas. Pero ya cuando Platón escribió el *Protágoras* sabía que las falsas impresiones de los sentidos (por ejemplo, a consecuencia del influjo de la perspectiva) sólo las podemos justificar midiendo, contando o pesando, o sea por medio de la parte intelectual de nuestra alma, como afirmará después en la *República;* todavía en su ancianidad [19] valorará las «artes» (τέχναι), según el uso que hagan del contar, medir o pesar (o sea según el uso de principios matemáticos), en oposición a aquellas artes que sólo se apoyan en la rutina o en la experiencia, como ocurre en su opinión con la medicina. Platón distingue también la matemática pura de la aplicada, pero ambas tienen que aproximarse a la ciencia del verdadero ser, a la dialéctica. Más profunda es su relación con las ciencias matemáticas. Desprecia a los físicos, que se conforman con la observación por medio de los ojos o de los oídos, mientras que, por el contrario, el verdadero astrónomo es aquel que intenta reducir a relaciones matemáticas los movimientos que observa en los cuerpos celestes, y el verdadero acústico, aquel que investiga qué números de entre las relaciones tonales observadas son proporcionales, y por qué lo son. Todo esto eran exigencias de extraordinaria importancia para la ciencia del futuro, puesto que aquí Platón busca nada menos que una reducción de todos los procesos de la Naturaleza a leyes que puedan expresarse en fórmulas matemáticas. Este proceso es el único que para Platón tiene un carácter verdaderamente científico.

Pero el mismo Platón no intentó nunca comprobar tales leyes en determinados procesos de la Naturaleza. Sustentaba la opinión de que no podía existir un conocimiento verdadero de los fenómenos del mundo sensible, siempre en continuo cambio, ni del mundo del nacer y el perecer. Sin embargo, las relaciones espaciales y temporales de los cuerpos celestes no son eternas, ya que aquí se trata de cosas corpóreas y visibles, en oposición al Ente eternamente inmutable, a las Ideas. Quien tiene una concepción tan radical de los fenómenos que ocurren en el mundo afirma que toda investigación sobre la Naturaleza visible carece de sentido. Así se explica el firme convencimiento que Platón tenía de que las investigaciones basadas en la experimentación no conducían a nada, tal como dice en el *Timeo,* a continuación de su teoría de los colores. Quien así pensaba desconocía totalmente la fundamental significación que tiene la observación por medio de los sentidos, y, en general, toda experiencia, y, sobre todo, la del experimento, que

[19] *Filebo,* 55d sig.

tiene la finalidad de comprobar la rectitud entre los fenómenos naturales y unas supuestas leyes que los rigen. Platón tampoco se dio cuenta de que toda auténtica investigación de la Naturaleza tiene que partir de una observación sistemática de lo individual, si bien tiene toda la razón cuando afirma que las observaciones solamente constituyen la base, sobre la que después ha de levantarse la verdadera ciencia. Por esta razón no es Platón investigador de la Naturaleza, sino sólo un teórico de las ciencias naturales, mejor aún, de las ciencias exactas. De ahí que tampoco saliesen de su escuela investigadores de la Naturaleza en sentido auténtico, con excepción de Aristóteles, pero sí matemáticos.

Sin embargo, la significación histórica de Platón radica en un terreno totalmente distinto: en su teoría del conocimiento y en su metafísica, en su doctrina del alma y en su ética, y, sobre todo, en el espíritu que impregna y domina estas regiones de su pensamiento, el espíritu de un atrevido buscador de la verdad y el convencimiento íntimo de un elevado y puro idealismo.

5. Filosofía de la religión y religiosidad

Para una concepción, que en último término es de naturaleza teleológica, que contempla el mundo como obra de una razón, orientada hacia un fin, y que considera como valores absolutos lo «bueno» y lo «malo», tiene que convertirse en problema esto «malo» (contraproducente), tanto en la vida de los hombres como en la del Universo en general. Para Platón, en su antropología marcadamente dualista, el mal en el hombre, como aparece en el *Fedón,* tiene su última causa en el cuerpo, de la misma manera que en la psicología de la última época hace surgir y perecer con el cuerpo las partes inferiores del alma, que tienen la posibilidad de oponerse a la razón y, por consiguiente, de causar el mal. Tales partes inferiores del alma no las admitió Platón en el *Timeo,* refiriéndose al alma del mundo. Pero, sin embargo, en el macrocosmos suceden muchas cosas que carecen de finalidad, y, más aún, que se oponen a esta finalidad. Naturalmente a Platón no debió pasarle inadvertido todo esto, como tampoco el que estas fuerzas enemigas destruyan incomprensiblemente lo que ha sido formado con arreglo a un fin. Más cerca aún estaba de buscar el origen del mal, desde que se había decidido, bajo el influjo de las doctrinas de Demócrito, a aceptar una segunda causa, que ha sido dada con el nacer y el perecer en el espacio y en el tiempo, segunda causa que es esta «causa concomitante», que pone límites a una perfecta reproducción de las Ideas en el mundo de lo visible, puesto que por esencia carece de razón y provoca efectos contraproducentes. De aquí que Platón hubiese llegado a la idea de que tenía que haber una

fuente originadora de todo lo contraproducente y de todo el mal que surge en el Cosmos, admitiendo un alma del mundo mala, al lado de la buena. (Naturalmente que esto no significaba un mal radical.) Así nos encontramos esta teoría cuando Platón, en plena vejez, preocupado por el aparente predominio del mal en la vida del hombre y en el mundo, elaboró un último pasaje de las *Leyes,* en el que, refiriéndose una vez más a una teoría animista, redujo todos los movimientos del mundo a «almas». Por lo demás, esta idea, que sólo surge una vez en Platón, es «un tributo a Zaratustra», como ha afirmado Werner Jaeger [20], o sea el dualismo que su amigo Eudoxo le había transmitido y que no tiene mayor importancia para su «teodicea». Podemos hablar de tal teodicea, puesto que en su concepción del mundo el pensamiento puramente filosófico está unido a su sentimiento religioso.

Tiene importancia extraordinaria, por el contrario, el que la solución del problema de la teodicea puede moverse para Platón sólo en el sentido de que él no reconoce como tal una parte del mal que hay en el mundo, pues un mal en el sentido verdadero de la palabra sólo lo es para el hombre el mal moral (en el sentido socrático-platónico). Todo lo demás que hay en el mundo lo atribuye a una causa distinta de la divinidad, pues Dios es absolutamente bueno, y, por consiguiente, solamente puede ser causa de lo bueno, pero nunca de lo malo. De la misma manera, pues, que en los fenómenos naturales se atribuye a «otra» razón, así en la vida humana, en cuanto se trate de un verdadero mal, hay que atribuirlo al hombre mismo. Pues aunque los presupuestos para el mal estén ya dados al hombre con su cuerpo, sin embargo, el decidir si elige lo bueno o lo malo es cosa del hombre mismo, puesto que, como afirma insistentemente Platón, el hombre es libre. La virtud y el vicio tienen en sí mismos su propio premio: el verdaderamente justo, que durante toda su vida lucha por ser virtuoso, y ser así, en lo posible, semejante a la divinidad, es siempre feliz, a pesar de todos los contratiempos que tenga que vivir. El injusto, por el contrario, pese a todas las apariencias, tiene ya su castigo y su íntima y profunda infelicidad. Con esto se responde a la pregunta por las relaciones entre el destino externo del hombre y su mayor o menor valor intrínseco.

Con este pensamiento, puramente ético, se une a menudo en Platón el motivo religioso de su pensamiento: de la misma manera que Dios por esencia tiende a ayudar y no abandonar al bueno ni al justo, e incluso lo que aparece malo permite que se convierta en bien, de la misma manera no deja tampoco que los malos escapen del castigo; en caso de no conseguirlo en ésta, lo tendrán seguro en otra vida. Pero este castigo lo envía la divinidad al malvado para su salvación, para que mejore. En su último período

[20] W. JAEGER, *Aristoteles,* pág. 134.

Platón, a medida que su pensamiento se iba haciendo más teológico; hizo preocuparse también a la divinidad del individuo en particular, si bien esto ocurre en relación con la totalidad, fundándolo en su bondad, en su omnisciencia y en su poder [21]. También para Platón comienza la fe allí donde acaba la ciencia. Esto es lo que nos lleva a su religión propiamente dicha.

Al lado de las Ideas, o sea de la Idea de Bien, no puede darse, en consecuencia, con excepción del alma humana, ningún otro ser divino ni ninguna otra divinidad personal; si parece a veces, según las manifestaciones de Platón, que esto es así, ello tiene su fundamento en que el poeta y el profeta vuelve a surgir siempre de nuevo, concibiendo naturalmente a la divinidad sólo de forma personal. En el pensamiento platónico, pues, al lado del elemento racional y dialéctico, aparece el elemento irracional, que muchas veces tiene la supremacía; también en los dioses, que la religión de sus padres le había transmitido, encontró Platón un firme punto de apoyo.

La posición de Platón con respecto a los dioses de la religión griega es muy característica: los mitos antropomórficos, que todavía contenían elementos de tosco primitivismo, le eran antipáticos. De estos dioses no deben oír hablar nunca los jóvenes de su República. Pero si bien rechaza las interpretaciones alegóricas de las divinidades locales por medio del Racionalismo, no se atrevió, sin embargo, a criticar a estos dioses, que le habían sido entregados por la religión tradicional como fuerzas dignas de respeto, imposibles de investigar; claro que estas divinidades las concibe ya Platón en su forma más depurada. En el *Timeo,* y sobre todo en las *Leyes,* hizo Platón concesiones graves con respecto a la creencia en estas divinidades, al incorporar a la religión del «segundo Estado» la adopción de todos los dioses y héroes del país. También incluso al Oráculo de Delfos, por lo menos en lo que se relaciona con el culto de los muertos, le dio un lugar preeminente en su Estado ideal. Como muestra sobre todo un pasaje del *Timeo* [22], la adivinación, sobre todo la creencia en la posibilidad de ver en sueños o en éxtasis lo que ha de suceder en el futuro, puede admitirse en términos generales, e, incluso, los hígados de los hombres como órganos de tales visiones. Claro que este arte adivinatoria juega en el pensamiento de Platón, lo mismo que antes en el de Sócrates, un papel secundario: para el conocimiento del ser verdadero tiene tan poca importancia como para conocer la verdadera misión del hombre y la tarea correspondiente a esta misión. No es casual, pues, que no tenga un lugar en el Estado de las *Leyes.*

En la cima de su pensamiento filosófico y en armonía con él, aparecen las opiniones de Platón sobre la esencia de la divinidad; las expone, desarrolladas dialécticamente, en el segundo libro de la *República,* y después

[21] *Leyes,* X, 900c sig.

[22] 71d sig.

en el *Fedro,* si bien aquí de una manera más breve. Dios es para Platón la suma de todas las perfecciones visibles; por consiguiente, absolutamente inmutable en su carácter. Está libre de todo deseo de lo ajeno a él, y la mentira y el dolo no tienen lugar en su naturaleza, puesto que el rasgo fundamental de su esencia es la bondad, de tal manera, que sólo puede ser la causa de lo bueno que hay en el mundo. El bueno no piensa nunca en el daño que pueda causar en los demás, sino que más bien está inclinado por su naturaleza a ayudarlos. Mientras Heródoto, que no era filósofo, pero sí tenía una cabeza reflexiva y clara, conserva en su idea de la divinidad todavía elementos demoníacos procedentes de fases anteriores de la religión griega, surge medio siglo después, y como resultado del pensamiento religioso de Platón, una perfecta espiritualización y eticidad en el concepto de Dios, que habría de ser, para la filosofía de la religión y para la religiosidad de los siglos posteriores, de extraordinaria importancia.

La relación de la metafísica platónica con su religiosidad ha sido tratada anteriormente. En el pensamiento de Platón no excluye lo uno a lo otro, sino que teoría de las Ideas y sentimiento religioso se completan mutuamente y se compenetran, de la misma manera que en la doctrina de las Ideas, lo mismo que en la del alma, un tono sentimental e intuitivo las inunda, sentimiento que tiene su razón más profunda en la misma sensibilidad religiosa de Platón. Nunca, sin embargo, trazó los límites de ambas esferas, así como tampoco se atrevió a tocar el problema de la existencia de los dioses de la religión popular griega. Basándose en su metafísica, Platón sólo hubiera podido reconocer un único poder divino, la Idea del Bien, que posee la fuerza creadora de todas las otras Ideas y es la razón última de todo ser y de todo conocer y a la que Platón caracterizó como la causa última, que procede racionalmente influyendo en la vida del macro y del micro-cosmos. Por cierto, a partir de la *República,* refiriéndose a ella de una manera mítico-antropomórfica, la denomina divinidad, cuyo conocimiento, como hemos visto anteriormente, tiene en Platón un carácter marcadamente religioso. Aquí se trata, pues, de una íntima vivencia, participada sólo a unos pocos y que constituye una repentina, inefable e íntima iluminación del alma, más allá de toda dialéctica, que avanza siempre racionalmente. La rápida y poderosa comprensión de la belleza absoluta, que realiza el que ama verdaderamente, como expresa emocionado el Sócrates del *Banquete,* o del bien absoluto, como intenta hacerlo comprensible dialécticamente en la *República,* o de la razón universal, tal como la vemos en los *Diálogos* de la última época, todo esto se refiere a la misma esencia, situada más allá de todo ser y cuya realidad llegó a concebir Platón clarísimamente en una pura intuición, que no habría de abandonarle nunca y que moldeó hasta el fin toda su vida y su obra. Aquí quedó acabada la auténtica religión de Platón, a quien el trabajo científico, cuya coronación ve en la dialéctica,

se le aparece como un verdadero servicio a la divinidad. Tienen también carácter religioso los sentimientos con los que contempla las órbitas eternas de las divinidades representadas en los astros, en los que se muestra una elevada ley natural, que es idéntica, puesto que es una razón perfecta, a la Idea del Bien. Estos sentimientos, que todavía alientan en el *Timeo* [23], le hacen pensar que el hombre abarca, pensándolos, las órbitas y los movimientos de los cuerpos celestes y que su alma se asemeja a las de las divinidades anteriormente conocidas por ella, armonizando los movimientos de la propia «psique» con los de las esferas celestes, y consiguiendo así, como un bienaventurado, la meta que le había sido señalada.

APÉNDICE

POSICIÓN DE PLATÓN FRENTE AL ARTE

No podemos exponer detalladamente la relación intelectual que Platón tuvo con el arte, puesto que para él, que nunca había sido sistemático, en la acepción que posteriormente se ha dado a esta palabra, no podía tener sentido el crear todo un sistema de estética, si bien él fue el descubridor teórico de la belleza entre los griegos. Es muy notable que Platón encuentre la belleza, tal como Sócrates la ensalza en el *Banquete,* sólo en la Naturaleza y en el cuerpo de los hombres vivos; también, al lado de esto, en las figuras matemáticas regulares, y que, en cambio, no tenga comprensión apenas para la belleza en el arte plástico. Esto es difícilmente comprensible si se piensa en la incomparable altura que el arte griego había alcanzado desde Fidias y Praxiteles. De la misma manera sorprende a primera vista su posición con respecto a la poesía, tanto más cuanto que él mismo tenía los rasgos auténticos de una poderosa naturaleza poética. El discípulo de Sócrates, orientado hacia lo intelectual, despreciaba la poesía, porque no tiene un saber verdadero, y los poetas no podían dar cuenta de los principios fundamentales de su arte, puesto que crean en una especie de embriaguez y, por lo tanto, de modo inconsciente. Los poetas buscan sólo la apariencia de belleza, según enseña en la *República* a propósito de las artes «imitativas», entre las cuales cuenta a las artes plásticas y la poesía. Los poetas, pues, no saben nada de las cosas en sí mismas (de las Ideas); por consiguiente, no pueden manifestar ninguna verdad sólida. Ya Platón, en el *Gorgias,* había afirmado que la poesía pertenece a las artes inauténticas, que buscan sólo el placer, pero no la bondad del hombre. Aquí se ve el segundo motivo de su actitud negativa, que determina su postura en la *República:* partiendo

[23] 90a-c.

de un punto de vista pedagógico y ético se destierran de la República los poemas homéricos y la tragedia ática: Homero, a causa de su mitología inmoral; la tragedia, porque despierta las pasiones en el alma, dirigiéndose a las partes más innobles y haciendo perecer la parte racional. Si se admiten en la República estas artès «imitativas», dominarán en ella las pasiones y los placeres, en lugar de la ley y la razón. Quien así opinaba había experimentado, sin embargo, el encanto de la poesía homérica y el influjo conmovedor de las tragedias de Eurípides, e, incluso, había sentido la esencia íntima del crear poético en su propio crear. De ahí su profunda observación en el *Fedro,* de que el poeta que trabaja de una manera racional, según las reglas de la técnica, no puede competir con el que está poseído por la «locura divina» (entusiasmo). Esta discrepancia en su postura ante la poesía queda sin armonizar.

La música fue juzgada también por Platón desde un punto ético-pedagógico, si bien él había experimentado en sí mismo su penetrante influjo y la había estimado extraordinariamente, siguiendo a los pitagóricos. Esto no impidió que en el Estado de las *Leyes* sólo se permitan danzas colectivas y cantos corales. Entre las falsas artes, que el *Gorgias* había atacado con dura dialéctica, colocaba en primer lugar Platón a la retórica, que entonces luchaba por el predominio en la educación juvenil. Pero ya en el *Gorgias* había distinguido Platón claramente la *verdadera* retórica de la retórica usual entonces. Qué es lo que entendía Platón por retórica verdadera nos lo mostró después con más exactitud en el *Fedro,* pues entre tanto había aprendido a considerar a la retórica como una colaboradora del verdadero hombre de Estado. Si este arte continúa siendo para Platón un arte que quiere sólo despertar la apariencia, que quiere convencer, pero no enseñar realmente, no cabe duda que el político necesita de ella; sólo que tiene que estar fundada en la dialéctica, que enseña a conocer la verdad auténtica, y en la psicología, destinada a dirigir el alma (psicagogía). El hecho de que el verdadero orador habla mejor también cuando está bajo el influjo de un auténtico entusiasmo, es cosa que Platón no trató expresamente, mientras que aprendió poco a poco a descubrir la importancia que tiene este poder inconsciente en el crear poético.

Capítulo III

LA ACADEMIA ANTIGUA

Los testimonios que nos han sido transmitidos sobre la Academia antigua son muy escasos. Sin embargo, podemos formarnos un juicio seguro sobre su importancia, al menos en sus rasgos fundamentales —pues para eso alcanza el material de fuentes que poseemos.

La creación de Platón, la Academia, ha durado hasta el fin de la Antigüedad, esto es, hasta el año 529 d. C., gracias al genio de su fundador y a la esencia íntima de su organización, que significa una comunidad de investigación y enseñanza, de maestro y discípulo unidos en el mismo ideal. Según sus distintas fases de desarrollo distinguimos la Academia antigua, la media y la nueva, y reconocemos posteriormente en el tiempo que sigue (en el siglo I y II d. C.) los períodos de un Platonismo medio (ecléctico), cuyo sucesor, el Neoplatonismo, es el único gran sistema filosófico de la Antigüedad.

A pesar de que entre los inmediatos seguidores de Platón en la dirección de la Academia no encontramos ninguna personalidad sobresaliente, sin embargo, gracias ante todo a los incomparables logros y a la resonancia de Platón, Atenas sigue siendo todavía, a pesar de la pérdida de su independencia política, el centro de la vida filosófica hasta el fin de la Antigüedad.

Los conductores de la Academia antigua se mantienen firmes en el dogmatismo del maestro, especialmente —y esto vale desde la primera generación después de la muerte de Platón— en la mística pitagorizante de los números del Platón de la senectud, tanto en el campo de la metafísica como en el de la teoría del conocimiento. Pero en puntos determinados se llevan a cabo profundas desviaciones del punto de partida fundamental de Platón, así, por ejemplo, en la teoría de las Ideas y del brusco dualismo en la metafísica y en la teoría del conocimiento platónicas. Pero es característico que varios de estos maestros anuncian por primera vez en la historia de la ciencia griega una acabada teoría del «daimon»; la penetración de primitivos

elementos precientíficos de creencias populares se hace dolorosamente sensible en la Academia después de la muerte de Platón, así como también la presencia de la especulación y la mística oriental.

Los dos representantes más importantes de la Academia Antigua son Espeusipo y Jenócrates, cuya enseñanza sólo puede ser caracterizada en tanto en cuanto se aparta sensiblemente de la de Platón.

Espeusipo, sobrino y seguidor de Platón, abandona totalmente las «Ideas» y coloca en su lugar como origen de las cosas los números, que, en su opinión, igual que la doctrina platónica fundamental, las «Ideas», están absolutamente separados de las cosas. Hace derivar a los números de la Unidad y de la Multiplicidad. El punto central de su especulación sobre los números, que aquí no puede ampliarse más, lo constituye el número diez, que todo lo domina. De esta manera admite diez sustancias diferentes, que al mismo tiempo significan diez escalones en la constitución del Ser. Dilata, pues, como afirma Aristóteles en la *Metafísica* (1028b24), el concepto de sustancia, de tal manera que, como lo ha formulado exactamente Ernst Hoffmann, «existe una continuidad ontológica entre las Ideas (en este caso los números) y las cosas sensibles», a través de lo cual «el fundamento del platonismo ha sido decididamente abandonado». Es también decisivo el hecho de que Espeusipo da más importancia a la experiencia que Platón. Con esto va unido, al parecer, el hecho de que quede suavizado el brusco dualismo de la teoría platónica del conocimiento al intercalar entre el conocimiento racional y el conocimiento sensible la percepción científica (fr. 29 L), bajo lo cual hay que comprender, como Zeller opina, la observación dirigida y aclarada por la inteligencia.

El continuador de Espeusipo, *Jenócrates de Calcedonia,* jefe de la escuela entre el 339 y el 314 a. C., desarrolló, como Espeusipo, una gran actividad literaria; establece como principio originario lo Uno (o lo impar) y la Dualidad ilimitada (o lo par), comparando lo «Uno» con el Espíritu o Zeus, y también con el principio masculino, y la Dualidad con el principio femenino. Del Uno y de la Dualidad surgen las Ideas, que a la par son números matemáticos y no ideales. Como derivación de la espacialidad desde los números admite «líneas indivisibles». Al añadirse a la idea de «número», «lo mismo» y «lo otro» —como principios de la permanencia y del cambio— surge el alma, que Jenócrates, en conexión con el *Timeo* de Platón, define como el número que se mueve a sí mismo.

El Cosmos lo divide Jenócrates en: mundo sublunar, cielo y mundo supraceleste. Estas tres regiones están dominadas por fuerzas divinas, y la terrestre también por fuerzas buenas y malas; pero en el quinto elemento (el éter se añade como quinto elemento en la Academia Antigua) obran multitud de fuerzas divinas. A las tres partes del Cosmos corresponden, según Jenócrates, tres modos de conocimiento: percibir, representar y pensar, a

los que concede distintas regiones espaciales, con lo cual incurre por cierto en un pensamiento precientífico. Como Espeusipo, Jenócrates admite también que las partes inferiores del alma humana perduran después de la muerte.

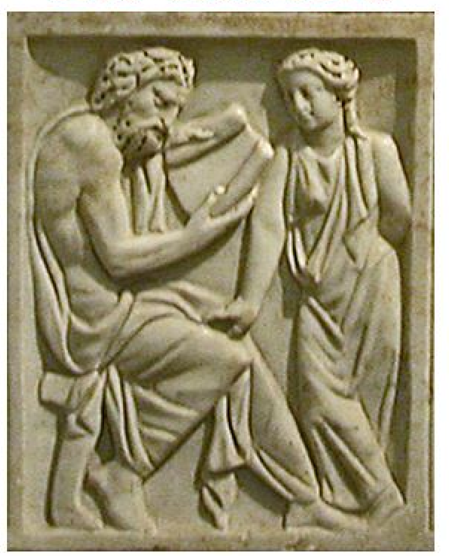
Un representante característico de la Academia antigua es Filipo de Opunte, autor del *Epinomis,* el único de los escritos de la Academia antigua que conservamos, y conforme al cual la verdadera esencia de la filosofía radica en la matemática y, ante todo, en la astronomía y en una teología fundada sobre ésta. (Todo contacto entre dioses y hombres es llevado a cabo, según Filipo, por los «daimones».)

Por el contrario, únicamente con cierta prevención, puede contarse a *Heraclides Póntico* entre los representantes de la Academia antigua. Éste toma del pitagórico Ecfanto la doctrina de las «partículas separadas» (ἄναρμοι ὄγκοι), con las cuales el espíritu divino ha formado el mundo; de esta manera lleva a cabo una síntesis característica de la doctrina del Nous de Anaxágoras con un atomismo modificado; por cierto (según Hicetas y Ecfanto) que sostiene la rotación diaria de la tierra y el reposo de la bóveda celeste, así como también afirma que Mercurio y Venus son satélites del sol. Lo mismo vale para *Eudoxo de Cnido,* que perteneció algún tiempo a la Academia antigua y estuvo en relación íntima con Platón. Sus desviaciones del núcleo de la filosofía platónica son realmente de capital importancia; según él las Ideas van unidas a las cosas como materia (en lugar de las Ideas coloca él las homeomerías de Anaxágoras). En el dominio de la ética se encuentra en aguda oposición con Platón al establecer el placer como el Bien más elevado.

Una breve mención merecen todavía los académicos más representativos de la segunda generación después de Platón: *Polemón, Crates* y *Crántor,* cuyo rasgo común es que se limitan absolutamente a la ética en consonancia con la corriente general de la época. Si bien se mantienen con Platón en el concepto de la virtud como fundamento decisivo de la eudaimonía, sin embargo, según ellos, la felicidad perfecta sólo es posible bajo la condición de que se den también ciertos bienes corporales y externos. El punto fundamental de estos hombres en las cuestiones más decisivas se muestra en un famosísimo escrito de Crántor titulado *Sobre la pena,* en el cual combate especialmente la rígida apatía cínico-estoica y pone como ideal la «metriopatía», esto es: no un desarraigo de los afectos y pasiones, sino una moderación y un sometimiento de los mismos. De la vida humana tenía Crántor una concepción pesimista y mítica: la existencia humana le aparece como un castigo, puesto que las almas han sido colocadas sobre la tierra e introducidas en un cuerpo mortal para castigo y purificación; esto es una antigua teoría mística, que ya hemos visto, entre otros, en Empédocles y Platón.

Si nos proponemos dictaminar sobre el logro total de la Academia antigua, en tanto en cuanto las fuentes de que disponemos nos permiten un juicio, podemos resumir que en comparación con su maestro y fundador, Platón, estos hombres son epígonos en toda la extensión de la palabra, si bien es verdad que con algunos rasgos característicos. Sólo con Aristóteles, que, después de la muerte de Platón (el cual había designado por sucesor suyo a su sobrino Espeusipo), abandonó inmediatamente Atenas por muchos años, debía aparecer el primer gran pensador que, a pesar de su íntima oposición a Platón, no era indigno de su maestro.

EX LIBRIS



ARMAUIRUMQUE

LIBRO CUARTO

LOS SOCRÁTICOS MENORES

Los historiadores de la filosofía griega designan con el nombre de socráticos menores a diversos grupos de pensadores, cuyas cabezas conductoras, discípulos personales de Sócrates, desarrollaron de una manera particular los pensamientos del maestro, mezclados con opiniones sofísticas.

LOS CÍNICOS

El fundador del Cinismo es, según la antigua tradición, que ha sido desechada sin razón por algunos investigadores modernos, *Antístenes de Atenas,* nacido alrededor del 450 a. C., hijo de una esclava tracia y de padre griego; por consiguiente, no era ciudadano en sentido pleno, hecho que debía determinar su modo entero de pensar. Discípulo de Gorgias, al principio, por consiguiente formado en la retórica; llega posteriormente a la filosofía, siendo un decidido discípulo de Sócrates, tras cuya muerte se presenta como «maestro de sabiduría» y no sólo de retórica. Antístenes desarrolló una inusitada y fructífera labor de escritor (los eruditos alejandrinos dividieron sus obras en diez tomos; compárese el catálogo de obras en Diógenes Laercio, VI). Sus obras eran de contenido en parte retórico, en parte dialéctico, en parte ético, y en cuanto a su forma eran también en cierta manera diálogos socráticos. La mayor parte de su obra se ha perdido, pero, sin embargo, ha tenido una fuerte influencia en la obra literaria de Jenofonte, aunque rastros seguros del pensamiento de Antístenes son difíciles de captar en los escritos de Jenofonte. Antístenes estuvo siempre en oposición a Platón: entre ambos hombres tuvo lugar, a veces de forma muy aguda, una polémica literaria. Testimonio de esto son el grosero escrito polémico de Antístenes titulado *Satón* y algunos pasajes de los diálogos platónicos; así, por ejemplo, el *Teeteto* y el *Sofista;* las referencias de algunos otros pasajes en los escritos de Platón a las enseñanzas de Antístenes, tal como se ha supuesto reiteradamente desde Schleiermacher, son a veces dudosas y a veces absolutamente falsas. Antístenes vivía aún en el año 366; las alusiones a él en el *Sofista* se refieren quizá al Antístenes vivo.

El discípulo directo de Antístenes es *Diógenes de Sinope,* que dio por primera vez al Cinismo su sello definitivo, especialmente en lo que se refiere al modo externo de vida.

La filosofía de Antístenes representa un entramado característico de elementos sofísticos y socráticos. Ambos se hacen patentes en su dialéctica, en la que ya la preocupación por las definiciones y por el problema de la definición acusa el influjo socrático. Propio de ésta es su «nominalismo», como se nos pone de manifiesto al menos en principio a través de la *Metafísica* aristotélica y del *Teeteto* platónico. Acerca de las «primeras» cosas, esto es, de los elementos componentes de las cosas físicas y espirituales, no tenemos los hombres ninguna clase de conocimiento; únicamente podemos nombrarlas con sus nombres, pero no podemos decir lo que son, a lo sumo indicar, por medio de una comparación, cómo han sido constituidas (p. e., la plata es algo semejante al estaño). No podemos, por consiguiente, atribuir ninguna clase de predicado a estos elementos de las cosas que, de alguna manera, pudieran estar en relación íntima con su esencia; ni siquiera son admisibles adiciones pronominales como «esto» o «aquello». Sólo podemos decir: un hombre es un hombre; la plata es plata; pero no, por ejemplo: «el hombre es bueno» o «la plata es un metal». No son, por consiguiente, admisibles subsunciones de cosas individuales bajo conceptos genéricos. Únicamente de cosas compuestas (σύνθετα), como de las «sílabas», esto es, complejos de elementos primarios, podemos dar algo así como una definición, al mostrar sus elementos, los cuales, sin embargo, son para nosotros irreconocibles e indeterminables.

Por tanto, según Antístenes, sólo son posibles los *juicios idénticos*, o sea aquellos en los cuales el concepto de sujeto y el de predicado se superponen. De aquí se deduce que ni una contradicción ni un error son posibles; pues si se trata de la predicación de distintas personas sobre la misma cosa no hay más que un juicio idéntico posible; si hablan, por el contrario, de cosas diferentes, entonces no existe contradicción alguna. Es patente que este nominalismo, si tuviera razón, aboliría todo conocimiento real y con ello toda ciencia; aparte de por la sarcástica polémica de Platón, Aristóteles lo rechazó por simple y primitivo; en una palabra: por no científico. Que Antístenes, por esta teoría, debía de llegar a una fuerte oposición con la teoría de las Ideas de Platón es desde luego muy comprensible. Por cierto que la opinión de Antístenes de que sólo hay juicios idénticos no es una conquista espiritual propia, sino que verosímilmente procede de un viejo sofista (Gorgias).

Junto con su teoría nominalista ha dado Antístenes también una definición del Saber (ἐπιστήμη) como «una recta opinión unida a conocimiento», definición que mereció una penetrante réplica en el *Teeteto* de Platón.

El que la auténtica dialéctica no era el lado fuerte de Antístenes lo prueba el hecho característico de que al oponerse a los argumentos de Zenón contra la realidad del movimiento no supo aducir ninguna razón lógica, sino simplemente suposiciones para demostrar la realidad del movimiento.

Es pues, comprensible que posteriormente los pensadores griegos no volvieran a ocuparse más de la lógica de Antístenes.

Mayor éxito debía de tener su *ética,* que, descansando sobre base socrática, habría de experimentar una configuración completamente original e importante desde el punto de vista histórico. De Sócrates, cuya personalidad ejerció sobre él el más poderoso influjo, tomó Antístenes una convicción decisiva para su pensamiento: sólo la virtud (ἀρετή, en sentido socrático, concebida como una aptitud ética) tiene valor para los hombres; todo lo demás en el mundo carece de valor (este juicio, «carecer de valor», lo toma Antístenes en sentido absoluto); la «virtud», sin embargo, basta plenamente por sí sola para llegar a la felicidad (εὐδαιμονία) del hombre. De tales supuestos parte Antístenes para desarrollar su teoría de la virtud y de los bienes. Con Sócrates sostiene que la virtud se puede aprender, que es algo armónico y que no se pierde. Socrática es también la base fundamental de la virtud en Antístenes, puesto que descansa sobre la recta prudencia (φρόνησις). Pero con esto no se determina su esencia de una manera exhaustiva, y precisamente aquí da Antístenes un paso importante sobre Sócrates. Pues el concepto de virtud de Antístenes encierra a la par un fuerte momento voluntarístico, que tiene su modelo, dentro de la realidad histórica, en la fortaleza de carácter de Sócrates. Que esto es así se deduce ante todo de la doctrina de Antístenes acerca del «ponos» (=descanso y trabajo), para cuyo combate y superación es la virtud en primer lugar quien presta ayuda; esto sería imposible sin una concentración de la voluntad y una conciencia de sus fines. Ideal de esta victoriosa lucha contra el «ponos», y por consiguiente una personificación de la virtud como un continuo acto de voluntad conservado por la acción, es Hércules, al superar los doce trabajos explicados alegóricamente por Antístenes. Dos de los escritos de éste por lo menos estuvieron dedicados a Hércules. (Por eso es Hércules el patrono de los cínicos hasta el fin de la Antigüedad.) La virtud es, por consiguiente, según Antístenes, algo distinto a un puro conocimiento, tal como la concebían Sócrates y Platón (este último, por cierto, tenía el convencimiento de que de tal conocerse deduciría necesariamente el recto obrar del hombre); la virtud es más bien un *estado de ánimo,* que descansa en una recta inteligencia y en una dirección de la voluntad, cuya legitimidad es mantenida en primer lugar por la acción. Pues la virtud consiste en «erga» (obras, hechos); no necesita, por consiguiente, ni muchos discursos ni muchos conocimientos. Por tanto, el «ponos» (esto es, su superación) es un bien en cuanto es el único camino para la virtud, y con ello para la felicidad.

Con la opinión de Antístenes sobre la autarquía de la virtud en orden a la felicidad va estrechamente unido su ideal de la ausencia de necesidades, tal como lo hemos conocido en el *Banquete* de Jenofonte, del mismo modo que, por otra parte, su doctrina de los bienes se encuentra en fuerte oposi-

ción con la valorización usual que los griegos tenían de las cosas. Así la enfermedad, la vejez, la muerte, la pobreza, el destierro, el ínfimo origen, no constituyen mal alguno, como tampoco sus contrarios constituyen bienes —de ahí, pues, el celo de los cínicos contra la «tryphé», esto es, contra toda clase de lujo y de opulencia—, pues la felicidad no depende en modo alguno de ellos. Tampoco depende del goce de los placeres materiales (ἡδονή), que es para Antístenes el peor de los males: «Preferiría caer en la locura que rendirme al placer». A pesar de todo, el placer amenaza esclavizar a los hombres y privarles así de su autodeterminación, de manera que no se puede seguir hablando de una virtud o felicidad que descansen sobre él. Con todo y con esto está Antístenes muy alejado, como todos los cínicos y como los griegos en general, de una concepción «ascética» de la virtud, al parecerle, por ser natural, muy comprensible la satisfacción del instinto sexual. Sólo que no hay que dejar que este impulso domine a los hombres.

Característica es la relación con el Estado de Antístenes, que sólo por vía paterna era ciudadano ateniense, tal como se manifiesta en su afirmación de que el sabio no se rige por las leyes del Estado, sino según las de la virtud, por no mencionar aquí sus tajantes juicios sobre las instituciones de la democracia ateniense. No está clara la idea que Antístenes tenía del matrimonio; por el contrario, conocemos una importante manifestación suya sobre los dos sexos, a saber: que la virtud en el hombre y en la mujer es una y la misma. Ésta era también entonces una opinión absolutamente herética y sólo mantenida por algunos pensadores. El apartamiento de las bases fundamentales de la polis griega, que claramente se inicia con Antístenes en sus raíces más íntimas, parece que se deduce de su posición ante la religión del Estado. Antístenes afirmaba que sólo hay un único Dios y que en nada puede compararse a lo visible.

Merece ser mencionada aún una teoría ético-social de Antístenes: distingue entre los hombres los sabios y los insensatos (sin razón ha sido discutida esta distinción como perteneciente a los antiguos cínicos). La masa de los hombres (πολλοί) pertenece a los no sabios, para los cuales la salvación es someterse a una voluntad fuerte, ilustrada y virtuosa, ya que ellos no son capaces por sí mismos de alcanzar la virtud. La personificación de este hombre superior es, por ejemplo, Ciro, el fundador del Imperio Persa.

Antístenes ha dedicado algunos de sus escritos a la ética; así, además de sus obras divinizando a Hércules o a Ciro, sus *Protréptikoi* (incitaciones a la virtud). También se halla al servicio de sus opiniones éticas su explicación de Homero, cuya interpretación alegórica a partir de fundamentos éticos religiosos había de tener consecuencias históricas.

El pleno desarrollo de las teorías cínicas lo llevó sin embargo a cabo *Diógenes «el Can»* (así llamado por su modo de vivir y su compor-

tamiento; de su apodo «Kyon» han tomado nombre sus seguidores), si bien es difícil distinguir el ideario de Antístenes y sus discípulos del de Diógenes, dadas las particularidades de la tradición, porque hasta Diógenes, contemporáneo de Alejandro, que murió en el mismo año que el gran rey, no aparece el prototipo del cínico en dichos y en hechos tal como se refleja en la leyenda que ha proliferado posteriormente en torno a su persona. Ciertamente que es Diógenes quien ha puesto en práctica el Cinismo, en su modo de vestir y en todo su modo de vida externo, que damos por conocido. Precisamente Diógenes pretende ante todo realizar la virtud antisténica por medio de la acción. Con ello es para él todavía mucho más importante que para Antístenes la vieja oposición fundamental «Nomos-Physis» (eticidad y naturaleza), oposición que será llevada por él hasta el extremo, como llevará en general el pensamiento de Antístenes buscando una desvalorización de todos los valores usuales, oponiéndose a la base fundamental de la polis griega, y esto de un modo revolucionario, aunque suavizando el radicalismo por medio del chiste y del humor grotesco. La cultura humana no es para él un problema como para los sofistas; se encuentra radicalmente frente a ella, porque ve solamente un sistema de equivocaciones perniciosas, un total apartarse de la Naturaleza, esto es, de la vida vivida con arreglo a esta Naturaleza. Pretende, pues, cambiar todos los valores corrientes en la enseñanza de Antístenes, y esto no sólo con la teoría y la doctrina, sino con la acción. Con el convencimiento de la absurdidad de la moral convencional y de la ética social intenta llevar de nuevo a los hombres hacia la Naturaleza, y a veces de una manera originalísima y extraordinariamente pintoresca, basada en su áspero e inagotable gracejo; por cierto que, fundándose en que «Naturalia non sunt turpia» y en que aquello que se puede hacer, se puede hacer ante los ojos de todo el mundo, incurría en desvergüenzas extremadas, a veces incluso en sentido sexual. Tales escándalos de Diógenes pretendían herir el natural sentimiento de decencia y pudor del hombre civilizado; más aún, pretendían ponerlo en ridículo (de ahí viene hoy que la expresión «cínico» se emplee para denominar manifestaciones y acciones que denuncian un modo de pensar semejante frente a aquello que es sagrado para otros hombres).

De acuerdo con su concepción de la cultura humana en oposición a la «Naturaleza», Diógenes ha sido representante también, en teoría, de algunas opiniones «cínicas», como el trato sexual entre padres e hijos (Edipo) y el comer carne humana (Tiestes), que no le parecen en absoluto chocantes, además de promover la idea de la comunidad de mujeres e hijos, así como del «amor libre» en su estado utópico.

Como modelo para una vida auténtica conforme a la Naturaleza, parece que Diógenes propuso la vida de los animales y las costumbres de los pueblos bárbaros.

En su concepción de la virtud acentúa todavía mucho más fuertemente que Antístenes el momento volitivo y la realización, por medio de la acción, de la voluntad ética. Por cierto que esta virtud cínica tiene una doble función: con respecto al propio Yo y sus impulsos establece la «apatía», esto es, la libertad de afectos y pasiones, especialmente también ante el Eros; frente al mundo exterior establece la «autarquía» tal como se manifiesta en la ausencia de necesidades externas como son la alimentación, el vestido y la vivienda, encontrando únicamente en lo actualmente presente su satisfacción. De ahí que frente a esto nada pueda la Fortuna (τύχη). Para conseguir tal apatía y autarquía se necesita una lucha continua contra el «ponos», en forma de la «ascética» practicada por Diógenes (que ciertamente no tiene nada de común con la mística), que se muestra en el sistemático endurecimiento frente a todas las necesidades de la vida. La finalidad de esta ascética es la libertad, la independencia absoluta: frente al mundo exterior, gracias a la «autarquía»; frente a los impulsos y emociones del propio Yo, gracias a la «apatía». Por causa de esta externa e interna independencia, Diógenes se desprende de toda clase de ataduras sociales: el Estado —pues él es cosmopolita—, el matrimonio y la familia.

De una tal concepción de la esencia y el valor de la virtud se desprende por sí misma la consecuencia, en verdad ya sacada por Sócrates, de que la virtud trae consigo necesariamente la felicidad. Pero como depende sólo del hombre mismo el hecho de que él escoja una vida de virtud o de placer, una vida de sujeción moral o de goce, así también sólo el hombre soporta en sí mismo los presupuestos para la propia felicidad.

La radical concepción de Diógenes acerca de la virtud como el único bien lleva consigo todavía otra consecuencia: en Diógenes y sus discípulos se muestra, sin embargo, a pesar de su propia y múltiple actividad literaria, un desprecio más o menos banal hacia el arte y la ciencia, y sobre todo hacia las ciencias especializadas, que apartan de la virtud, de la misma manera que la «filosofía cínica», que ya en la Antigüedad era reconocida por todos no como una filosofía, sino como una forma de vida, por obra de su mismo fundador había excluido la metafísica, teoría del conocimiento, física y matemática.

El discípulo de Diógenes es *Crates de Tebas,* que cedió su gran fortuna a sus conciudadanos para dedicarse completamente al ideal cínico incluso en su modo de vida, para lo cual encontró en Hiparquia, hija de una rica casa de Meronea en Tracia, una decidida compañera que profesaba sus mismas opiniones. Si bien con Crates no llegan al Cinismo nuevas ideas, sin embargo hay en él tres cosas de importancia histórica: su continua actividad práctica de médico de almas pletórico de un auténtico amor a los hombres, que entre sus conciudadanos actúa como un reconciliador (como un «intermediario», para hablar como Goethe en *Las afinidades*

electivas) entre parientes en discordia; su actividad literaria, que por emplear una prosa extraordinariamente chistosa y parodística ha llegado a ser característica de la antigua literatura cínica. De esta prosa resplandece su cinismo como una alegre seriedad (σπουδαιογέλοιον), una mezcla de broma y seriedad en la cual, entre un juego gracioso con la forma desenfadada, es la gravedad quien marca la pauta; y por último, hay que destacar el hecho de que Zenón de Cition, el fundador de la Stoa, fue durante largo tiempo su discípulo.

Significativas por primera vez para el desarrollo de una filosofía *p o p u l a r* (que fue puesta de relieve por el Cinismo, con el cual la filosofía llegó, por así decirlo, a las callejas y a la plaza pública al dirigirse a todo el mundo) debían de ser otras dos manifestaciones: en primer lugar la aparición de los predicadores, de los cuales podemos tener una imagen viva gracias especialmente al famoso trabajo de Wilamowitz sobre los testimonios del cínico *Teles* tal como los ha editado magistralmente Otto Hense; y en estrecha relación con esto el nacimiento de un género literario propio, la *diatriba* (tratado ético-religioso), que por cierto es hijo de la época helenística; esta diatriba es un género literario que por su contenido está lleno de una seria tendencia ética y que en su forma presenta una mezcla de elementos retóricos (antítesis, uso de citas poéticas, comparaciones, etc.) y de diálogo socrático; esto último llevado a cabo al introducirse un interlocutor fingido, a cuyas objeciones contesta el autor prolijamente. Para la historia de este género literario peculiar y al mismo tiempo de importancia histórico-cultural incluso para los principios del Cristianismo, hay que indicar, además del trabajo de Wilamowitz, los de Paul Wendland.

Como muestra de tal diatriba puede recordarse aquí a Epicteto, III, 22, con aquella famosa discusión sobre la esencia y significación del Cinismo que al mismo tiempo da una grandiosa representación de un predicador ambulante como de un apóstol de la moralidad, o, más exactamente, de la libertad moral.

Capítulo II

LA FILOSOFÍA CIRENAICA

La filosofía cirenaica tomó su nombre de la patria del fundador, *Aristipo de Cirene*, cuya vida transcurre aproximadamente entre los años 435 a 355. Crecido en la opulenta esfera social de una rica ciudad comercial —circunstancia que no ha carecido de significación para la peculiaridad de su filosofía— y probablemente ya familiarizado en su patria con la enseñanza de los grandes sofistas griegos, marchó Aristipo, ya casi formado, a Atenas al lado de Sócrates, sin recibir una influencia realmente decisiva, pues Aristipo era una naturaleza orientada de modo completamente diverso. Aristipo, que posteriormente, como los sofistas, cobraba sus enseñanzas, llevó también como éstos una vida errante (de esta manera estuvo repetidas veces y durante largo tiempo en la corte de los tiranos Dionisio I y Dionisio II), hasta que fundó una Escuela filosófica en Cirene, su ciudad natal, que floreció a lo largo de varias generaciones hasta los tiempos de los primeros Ptolomeos y que continuó sus enseñanzas, si bien por varios de sus posteriores representantes sufrió modificaciones de consideración. Escritos de Aristipo, que existieron en gran cantidad y algunos de ellos sin duda auténticos, no nos han sido conservados. Pero al menos los rasgos fundamentales de su doctrina no pertenecen a los cirenaicos posteriores, sino al mismo Aristipo, como lo prueba la unidad de la Escuela y especialmente las menciones de la doctrina en Platón, Espeusipo y Aristóteles. Sin embargo, no podemos siempre distinguir, con los datos de la tradición literaria, la doctrina de Aristipo de la de sus seguidores, cuando se habla en general de la «filosofía cirenaica» sin nombrar a un filósofo determinado. Por lo demás, merece consideración el hecho de que Aristipo realizó plenamente sus principios filosóficos fundamentales por medio de su propio modo de vida.

La filosofía cirenaica se basa completamente en supuestos sofísticos, pero está unida a elementos socráticos. Sofístico es al mismo tiempo su punto de vista gnoseológico al tener por imposible una cognoscibilidad de las cosas

fuera de nosotros, pues los sentidos —también la filosofía cirenaica es sensualista— o más bien el conocimiento que a través de ellos nos llega no son para ella, como para Protágoras, el conocimiento general digno de confianza. El fenomenalismo y subjetivismo de Protágoras es, pues, plenamente aceptable para Aristipo y su Escuela, sin embargo con una decisiva limitación: los cirenaicos conceden que nosotros no podemos conocer las cosas en sí mismas; por consiguiente, no podemos enunciar nada cierto sobre su esencia real, sino solamente sobre la apariencia que ellas nos presentan; no podemos, pues, decir: la miel es dulce, sino solamente: la miel sabe dulce. Pero una cosa es para todos y cada uno de los hombres de inobjetable certeza; el «qué» y el «cómo» es afectado en su conciencia por las cosas externas. Nadie puede poner en duda ni por un instante que nosotros experimentamos en nuestro cuerpo placer o dolor por un hecho externo o de cualquier otro género; nuestras πάθη, esto es, la afectación de nuestra conciencia por las cosas, son para cada «Yo» de absoluta evidencia; solamente ellas y no otra cosa. Las πάθη (placer y dolor) son, por consiguiente, para nosotros el único criterio; fuera de nuestras propias sensaciones (por medio de la acción que las cosas ejercen sobre nuestro organismo psicofísico) no podemos saber nada del mundo. Pero tampoco son criterio común estas sensaciones, criterio que pueda tener para todos los hombres la misma validez. Sólo los nombres, la caracterización de algo à través de la palabra, nos son comunes al expresar las impresiones causadas en nosotros por las cosas. Así, pues, todos los hombres usan las expresiones «blanco» o «dulce» refiriéndose a alguna cosa; pero no existe tal cosa que fuera para todos blanca o dulce. (No es, pues, seguro si todos entienden lo mismo refiriéndose a estos conceptos.) Todo individuo puede únicamente conocer su propio πάθος, o sea las propias reacciones de su conciencia ocasionadas por las cosas externas. El único criterio seguro del «Yo» es la sensación individual y puramente subjetiva; más exactamente, los sentimientos de placer y dolor [1]. Aquí yace el puente entre la teoría del conocimiento de los cirenaicos y su ética, o, más exactamente, su teoría del placer.

Si, pues, para nosotros el único saber real son las sensaciones de placer y dolor, solamente ellas pueden ser la pauta para nuestro obrar y no obrar. Sólo el placer puede, pues, ser nuestra «meta» (telos). Esto es confirmado por el hecho de que ya los niños involuntariamente buscan el placer y, una vez que lo han conseguido, no desean más; y de que nada temen tanto como el dolor, lo contrario del placer. Pero ¿qué es placer y qué es su carencia? Al responder a esto distingue Aristipo tres estados en el hombre: el placer es movimiento suave comparable al de un barco con viento favo-

[1] El germen de esta teoría está en la frase de Demócrito: «Placer y desagrado son los límites de lo saludable y de lo perjudicial».

rable, el desagrado es un movimiento brusco como aquel del mar agitado por la tempestad, mientras que el estado medio o neutral —la libertad ante el placer y el dolor— se asemeja a la serenidad del mar (γαλήνη). Esto muestra claramente que Aristipo entiende por placer el placer positivo, pues, como todos los cirenaicos (con una excepción), rechaza expresamente la determinación del placer (como carencia de dolor), ya que les parece esto como el estado de un durmiente o el de un muerto, porque nosotros no percibiríamos absolutamente tal placer, siendo precisamente el placer este movimiento suave que llega a nuestra conciencia. Por esto puede conjeturarse que en el concepto de placer cirenaico domina el elemento sensitivo, si bien el placer espiritual no es en manera alguna negado o menospreciado. Es también admitido —aunque no seguro en el caso de Aristipo— que no todos los placeres espirituales tienen su origen en causas corporales; sin embargo, más fuertemente sentidos son sin duda los placeres corporales y sus contrarios; por esto se suele dar castigo corporal a los malhechores, por ser éste más fuerte que el espiritual. El objetivo natural (telos) del hombre puede únicamente ser el placer individual. Aquí hacen por cierto los cirenaicos una tajante distinción entre la «finalidad» y la felicidad (eudaimonía) del hombre: ésta es más bien la suma de los placeres individuales, entre los cuales hay que contar también los pasados y los futuros (pero una suma semejante puede únicamente ser pensada, no sentida; el placer individual, por el contrario, solamente puede ser sentido; por consiguiente, es éste siempre la meta constante del hombre).

Por placer entienden los cirenaicos sólo el *placer presente;* esto va unido sin duda al predominio del elemento sensitivo en su concepto del placer; el recuerdo del pasado y la espera del futuro no son todavía placer. Sólo el placer presente es realmente placer; de ahí que este placer sea realmente nuestro, pues lo pasado ha perecido y del futuro no podemos decir con seguridad si alguna vez llegará a realizarse. De ahí que la única solución sea: aferrarse al presente y gozarlo, pues sólo el presente nos pertenece realmente. Éste es el principio fundamental de la ética cirenaica. En verdad que si esto fuera todo lo que sabemos de ella, entonces se habría dicho con la frase de Heinrich Gomperz la última palabra sobre ella: «La liberación del "Yo" aparece aquí como un simple grado superior y una última perfección del bienestar animal y del buen humor natural». También las siguientes determinaciones de los cirenaicos sobre el placer suenan como si el carácter que ellos atribuían al placer fuera no sólo groseramente sensual, sino también absolutamente amoral: todo placer es en sí un bien, cualesquiera que sean las acciones de donde proceda, aunque aparecieran éstas a la opinión usual como la peor iniquidad. No hay, pues, por naturaleza ninguna clase de bien o mal; tal diferenciación descansa sólo sobre la costumbre y la tradición (también esto es una típica interpretación fundamental sofísti-

ca). Nada ilustra esta concepción de los cirenaicos sobre el valor de todos los placeres mejor que la observación de un expositor moderno de la filosofía antigua [2]: «La diferenciación de placeres cualitativamente diferentes, según la cualidad de las acciones de las cuales son consecuencia —cosa decisiva para Platón—, no se ha tenido aquí en cuenta.»

Los cirenaicos tampoco observan que los distintos caracteres de los placeres (su cualidad e intensidad) dependen completamente de su origen, esto es, están decisivamente determinados en su cualidad específica. Este punto de vista extraordinariamente hedonístico e inmoral sufe una esencial atenuación y limitación a través del segundo elemento fundamental de su ética, el socrático. Tampoco podía permanecer oculto para Aristipo que muchos placeres llevan tras sí dolores mayores, o solamente pueden ser obtenidos por dolores que les precedieron. De manera que, para el hombre, cuya meta fundamental es la felicidad, esto es, una suma de placer lo más grande posible, es necesario sopesar los placeres en relación con una posible desgracia que pudiera antecederles o seguirles; ejercitar un «arte de ponderación para no cambiar grandes desgracias por mínimos placeres». Tal balance de «placer-dolor» sacado de nuestras acciones y sus consecuencias sólo puede hacerlo la *inteligencia* (φρόνησις). También de muchas fuentes de desgracia a veces espirituales, como la envidia, la superstición, la ambición, la pasión amorosa, que descansa en opiniones falsas, es únicamente la inteligencia quien puede liberarnos. La inteligencia es, pues, quien nos libra de atar nuestro corazón a las cosas más de lo que ellas merecen. Ella es quien preserva nuestro Yo de perderse en el placer y hacerse esclavo de él; en la inteligencia y sólo en ella descansa nuestra libertad interna ante las cosas externas y nuestras sensaciones despertadas por ellas; solamente ella las domina y nos permite al mismo tiempo en el goce del placer permanecer dueños de nosotros mismos.

El ideal de la vida no es evitar todo placer y arrancarnos todos los sentimientos placenteros y deseos, sino más bien gozar del placer, en tanto este goce no comprometa nuestra felicidad. Para ello, en el goce de este placer no nos debemos dejar arrastrar por él como por un caballo que pasa, sino que siempre tenemos que ser dueños de nosotros mismos y de la situación. La famosa frase de Aristipo sobre su relación con la hetaira Lais: ἔχω, ἀλλ'οὐκ ἔχομαι («poseo, pero no soy poseído»), caracteriza este punto de vista de una manera tan lapidaria como exacta. La inteligencia es por consiguiente la base fundamental de nuestra libertad interna y con esto de nuestra felicidad; y en consecuencia un bien, no por ella misma, sino por sus resultados: como medio para un fin. Esta inteligencia le impide al sabio estar sometido a ataduras sociales de cualquier clase: matrimonio, Estado, Patria;

[2] Hans Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*, pág. 123.

en general, la sociedad humana no significa nada verdadero para él. Una relación sentimental hacia ellas podría hacer peligrar su íntima libertad, la cual es propiamente la base del ideal del sabio; pues esta íntima independencia le importa más que nada. Por esto puede él también, y precisamente porque no pierde su corazón en nada, renunciar sin dolor al placer, si esto fuera necesario o lo mandasen las circunstancias; de esta manera puede conformarse con lo presente sin ninguna clase de lucha anterior y sin desear otra cosa que aquello que le es ofrecido por el destino; el sabio es igualmente fuerte tanto en el elegir como en el rechazar el placer; pues siempre es la libertad íntima y la independencia frente a cosas y hombres la norma de todo su hacer y de su dejar de hacer. Ya de esto se deduce —cosa que nos ha sido testimoniada expresamente por la tradición— que este sabio lo hace todo pensando en su propia persona y lo considera todo desde el ángulo de su interés personal; y así como la riqueza es para él un medio encaminado a un fin, así también considera la amistad sólo por su utilidad. Pero como es inevitable vivir en medio de la sociedad humana, el sabio no hará nada chocante, aunque él se sienta por encima de las opiniones y leyes de los hombres, por miedo al castigo y por consideración a su buena fama y para no acarrearse ninguna cosa desagradable. Su aspiración es, pues, siempre doble: evitar toda cosa desagradable y gozar de todo el placer posible; pues él solo, como verdadero artista de la vida, sabe mejor que nadie libar, por así decirlo, miel de cada flor y arrancar la parte placentera de cada situación de la vida. La garantía del éxito de esta doble aspiración yace en la inteligencia, que es naturalmente la virtud fundamental del sabio; a la que se añaden las otras virtudes de una manera utilitarístico-hedonística: así el dominio de sí mismo (σωφροσύνη) que le preserva de la desgracia y le hace conservar su equilibrio interno. Pero también el ejercicio corporal es practicado por el sabio para la consecución de la virtud, esto es, del valor, que le hace capaz de superar las caídas en la desgracia, y afirmarse en su íntima serenidad. También la virtud tiene para los cirenaicos sólo un valor de medio para conseguir un fin.

De acuerdo con su base sofística, la ética cirenaica es profundamente individualista, más aún, egoísta y decididamente utilitarista. Con gran exactitud ha caracterizado Hans von Arnim la visión que el sabio cirenaico tiene de la realidad, como de una «oportunística» sagacidad. Los elementos fundamentales de la filosofía cirenaica, a saber: el sofista y el socrático, no han llegado a unirse sin contradicción en una unidad superior. El principio del placer y el principio de la libertad interna están, en verdad, tan poco equilibrados uno con otro como el principio del placer con el de la inteligencia que forma el presupuesto indispensable de toda libertad: si por un lado es declarada la sensación de placer y dolor (*πάθη*) como el único criterio seguro para el hacer y dejar de hacer humano, por otro, sin embargo, se

atribuye a la inteligencia una significación decisiva para la vida del sabio; entonces ¿para qué necesita el hombre todavía la inteligencia si encuentra el único criterio seguro en las πάθη? Aquí precisamente se hace patente que Aristipo no ha podido mezclar en una unidad real los dos elementos fundamentales de su enseñanza, lo cual por cierto le hubiera sido imposible de una manera perfecta.

En todo caso, la doctrina de Aristipo, a pesar de introducir en ella la «inteligencia» como un segundo factor de la felicidad, significa un descenso frente al principio socrático, el Logos autónomo; pues a través del hedonismo radical de Aristipo, que constituye el placer como piedra angular de su sistema, se convierte a la razón en esclava de los sentimientos; esto es, se la rebaja a cómplice del placer.

El desarrollo posterior de la Escuela Cirenaica, la cual, a consecuencia de las contradicciones íntimas de su doctrina se había descompuesto en cierta manera, sólo puede exponerse aquí brevemente. Con gran exactitud ha mostrado Zeller que los seguidores de Aristipo desecharon sucesivamente las características específicas de su ideal, el «telos»: así Teodoro se aparta de la enseñanza de que el placer real sea sólo aquel del instante; por Hegesias, representante de un pesimismo fundamental, es desechada la doctrina de que el placer sea el placer positivo; para él es el telos la vida sin dolor, que se logra por una indiferencia total ante las cosas placenteras. Conseguir la felicidad es algo imposible a causa de la fragilidad del cuerpo humano, que lleva consigo el sufrimiento del alma, y a causa de los golpes del destino (τύχη). El punto de vista de que el placer, en el sentido individualista de Aristipo, sea el único bien es abandonado por Aniceris, quien amplía considerablemente el concepto de placer de Aristipo introduciendo el «placer simpático». La transformación más consecuente de la enseñanza de Aristipo es llevada a cabo por Teodoro, quien establece como telos la χαρά, el estado de ánimo permanentemente alegre, que descansa en la «inteligencia» de tal modo que ésta llega a convertirse en un factor dominante, mientras que placer y dolor son declarados cosas indiferentes. Pero por otro lado muestra Teodoro, por su brusca reprobación de toda relación social (como amistad y Patria), el único punto de vista individualista de la sofística posterior, con la cual coincide también él en el craso inmoralismo, del cual forma sólo una aparición parcial su ateísmo radical, por lo que fue llamado el ἄθεος.

A la extinción relativamente temprana de la Escuela Cirenaica ha contribuido sensiblemente el nacimiento de la filosofía epicúrea.

Capítulo III

LAS ESCUELAS DE MÉGARA, DE ELIS Y DE ERETRIA

El fundador de la Escuela de Mégara es *Euclides* de Mégara, un discípulo de Sócrates junto al cual encontraron asilo Platón y sus compañeros después de la ejecución del maestro. Euclides (de quien por cierto sabemos sólo muy pocas cosas seguras, sobre todo el muy discutido pasaje de Platón en el *Sofista,* 246a, que a causa de los resultados irrebatibles de la investigación filológica no debe ser desvalorizado para una reconstrucción) *enlaza, en la parte positiva de su filosofía, la ontología eleática con la ética conceptual socrática.* Según Euclides, sólo una cosa existe realmente, el Bien, que, por cierto, se nombra de muchas maneras, Inteligencia, Dios, Razón, etc. De acuerdo con este bien objetivamente existente puede darse en el hombre únicamente una virtud, llámese como se llame. Fuera de este Bien uno, eterno e inmutable, no hay en realidad ninguna otra cosa. Pues todo llega a ser y dejar de ser; todo movimiento descansa sólo en el engaño de nuestros sentidos. A través de esta nueva aceptación, aunque éticamente modificada, de la ontología eleática, se vio Euclides obligado, como Zenón, el anterior discípulo de Parménides, a desarrollar una dialéctica completamente negativa y en el fondo estéril frente a la opinión usual, especialmente por lo que se refiere a la aceptación de la multiplicidad y el cambio (movimiento) de las cosas; Zeller considera, pues, con razón a Euclides como el auténtico promotor de la dialéctica megárica. Según todas las apariencias se servía Euclides, en su polémica, principalmente del método indirecto, al pretender contradecir la opinión opuesta por medio de una *reductio ad absurdum* sacada de sus conclusiones. Ya entre los primeros seguidores predomina la dialéctica (que degenera completamente en un arte de la disputa, la erística) sobre la parte positiva de su doctrina. El razonamiento capcioso y los sofismas de un Euclides, y particularmente también los de *Diodoro Cronos,* quien no sólo intentó nuevas pruebas contra la realidad del movimiento, sino que también parecía descomponer en nada el con-

cepto de posibilidad por medio de su «raisonnement», consiguieron en su tiempo una fama que hoy apenas nos parece comprensible. Un influjo histórico mucho más profundo tuvo *Estilpón de Mégara*, quien unió importantes opiniones cínicas con elementos eleáticos. No solamente porque él tenía por inadmisible, como Antístenes, toda unión de un sujeto con un predicado —cosa que desemboca en un nihilismo lógico—, sino porque también representaba los principios éticos de su maestro Diógenes, al enseñar que el supremo Bien era la radical apatía y al exigir para el sabio la total autarquía.

Todavía menos sabemos de la Escuela de Elis y Eretria, que fundó *Fedón de Elis*, aquel discípulo de Sócrates de quien recibió nombre el famoso diálogo de Platón, y que fue trasladada con Menedemo y Asclepíades a Eretria, en la isla de Eubea. Fedón parece haber sido esencialmente un dialéctico; y seguro que lo fue, y aún en mayor grado, Menedemo de Eretria, quien sólo reconocía como valederos los juicios afirmativos categóricos, pero que en lo demás representó también intereses éticos. Afirmaba con Euclides, no sólo la unidad de toda virtud (como ya Sócrates había hecho), sino también que todo bien del hombre descansa en su conocimiento racional; representó, pues, en última instancia un intelectualismo ético como Sócrates.

La significación histórica de ambas escuelas parece mínima al primer golpe de vista. Sin embargo, la Escuela de Mégara no sólo obró a través de Estilpón, notablemente sobre el fundador de la Stoa, Zenón de Cition, que fue durante un tiempo discípulo suyo, sino que por medio de Pirrón y Timón, quien todavía había oído al propio Estilpón, contribuyó, como se puede demostrar, al nacimiento de la antigua «skepsis».

LIBRO QUINTO

ARISTÓTELES

Aristóteles nació en el año 384 a. C. en Estagira, en la península de Calcedonia; era hijo de Nicómaco, el médico de cabecera y amigo del rey Amintas II de Macedonia, padre del rey Filipo. Tiene extraordinaria significación para el desarrollo del pasado aristotélico y de su fuerte tinte empírico el hecho de que sus padres procedían de una familia de médicos. Fue educado, después de la temprana muerte de sus padres, por Próxeno de Atarneo y entró a los diecisiete años, en el 367, en la Academia platónica, a la que perteneció hasta la muerte del maestro, o sea veinte de los mejores años de su vida. Cuando Aristóteles ingresó en la Academia, Platón tenía ya sesenta años. El enorme y decisivo influjo, fundamental en muchos puntos, que Platón ejerció sobre Aristóteles, tuvo lugar, pues, entre los sesenta y los ochenta años del maestro. En estos veinte años de la más íntima comunidad de vida y espíritu con el incomparable Platón se ha formado Aristóteles, como Jaeger dice exactamente: «En y desde la filosofía platónica y hacia sí mismo». Después de la muerte de Platón, en el año 347, Aristóteles aceptó una invitación de Hermias, príncipe de Atarneo y Asos, en la costa noroeste de Asia Menor, y que había sido durante algún tiempo miembro de la Academia. Con él mantuvo Aristóteles una estrecha relación personal; al par que Hermias suavizaba en puntos esenciales, bajo el influjo de Aristóteles, su modo de gobierno, experimentó éste, a su vez, para su saber político objetivo una serie de interesantísimos informes e influjos por parte del inteligente y experimentado regente. En Asos, donde permaneció tres años (desde el 347 al 344), fue Aristóteles jefe de un círculo de académicos, en el que dio lecciones. En el año 344-43 marchó a Mitilene, en Lesbos. Después de la muerte de Hermias (342-41) se casa Aristóteles con la sobrina e hija adoptiva de éste, Pitia. (Su íntima relación con esta esposa aparece en un pasaje de su testamento.) La actividad de Aristóteles como maestro e investigador, en Mitilene, es de corta duración, pues en el año 343-42 es llamado por el rey Filipo para educar a su hijo Alejandro, entonces de trece años. Esta actividad, que debía llegar a tener una profunda significación sobre el pensamiento y la sensibilidad de Alejandro (a pesar del posterior alejamiento de su antiguo maestro, sobre todo en lo que se refiere al aspecto ético-político), duró verosímilmente hasta el año 340; en este año fue Alejandro ya nombrado por su padre regente interino. Los cinco años

siguientes en la vida de Aristóteles son para nosotros completamente desconocidos; solamente es seguro que después de que en el año 335 Alejandro partió hacia Asia, regresó Aristóteles a Atenas y aquí, bajo la protección de su poderoso amigo macedón Antípatro, administrador del imperio durante la ausencia de Alejandro Magno, fundó una escuela en el Gimnasio «Liceo», que dio el nombre al Peripato después de que, a consecuencia de su propia evolución, se había apartado internamente de la Academia. Durante trece años, desde el 335 hasta su muerte en el año 322, fue Aristóteles la cabeza del Peripato, que, bajo su dirección, ocureció rápidamente a todas las otras escuelas griegas de filosofía. Estos trece años significan su época magistral, el último gran período en la vida del pensador e investigador que sobrepasa los milenios. El desarrollo íntimo de su pensamiento, la comprensión del estado y las fases de desarrollo de los escritos aristotélicos, sobre todo los escritos doctrinales desde sus comienzos platónicos hasta su mayor grado de madurez, nos ha sido puesto en claro por Werner Jaeger en su libro, que abrió un nuevo período en la investigación aristotélica y nos enseñó a entender el resto de los primitivos escritos de Aristóteles, especialmente los diálogos y el *Protréptico,* en lo que significan para su desarrollo.

Los más importantes escritos filosóficos de Aristóteles, de los que aquí no podemos hablar en particular, los agruparemos según su contenido en lógicos, metafísicos y físicos, o sea conforme a la filosofía natural y a las ciencias especializadas —de gran significación tanto para la naturaleza orgánica como para la anorgánica—, y por otro lado en éticos y políticos (filosofía del Estado).

Capítulo primero

INTRODUCCIÓN

Aristóteles usa la palabra filosofía en un sentido amplio y en un sentido restringido. En un sentido amplio entiende por filosofía las ciencias «teóricas», esto es «puras», «no aplicadas», y distingue en este sentido la *filosofía física,* matemática y «teológica». Las tres se distinguen por su objeto y, por consiguiente, también por sus métodos. Bajo otro punto de vista, a saber bajo el de la finalidad, distingue Aristóteles la filosofía teorética, práctica y poética; en la filosofía práctica incluye la ética y la política, y en la poética lo que nosotros llamamos estética. Falta, pues, en Aristóteles no sólo una división de la filosofía que comprendiese todas sus partes, sino también clara delimitación entre su concepto y el de las ciencias especializadas. Sin embargo dio un paso decisivo, distinguiendo la filosofía «primera», que también llama simplemente «filosofía» o «sofía», de toda otra filosofía. Esta filosofía primera, o sea la metafísica, investiga el Ente en cuanto tal (en cuanto es ente) y por tanto las últimas causas, los eternos e inmutables principios (ἀρχαί) de las cosas. Pero como la divinidad (theos) es el principio de todos los principios, llama Aristóteles también, a la metafísica, teología. Esta filosofía «primera» es la ciencia de lo general (de los principios), hacia la cual pretende llevar todo lo particular dado en la experiencia. La filosofía, o sea la filosofía «primera», es, de todas las ciencias, la que tiene el fin en sí propio, y por ello es la más ilustre y divina de ellas. En ella actúa en toda su pureza y plenitud el «Espíritu» (νοῦς), facultad por la que el hombre se asemeja a Dios.

La lógica (llamada por Aristóteles «analítica» y de la que nos ocuparemos en primer lugar) no la consideró él como una parte especial de la filosofía, sino más bien su fundamento indispensable, su «instrumento» (ὄργανον). Axiomas y métodos de silogismos y de cualquier clase de demostración tienen valor, efectivamente, para toda la ciencia, pero establecer y formular estos axiomas y métodos es propio de la filosofía. Así, pues, la

lógica es propiamente la obra de la filosofía, pero, al mismo tiempo, el presupuesto indispensable para toda filosofía material, en oposición a la formal, y para toda ciencia en general. El método filosófico que Aristóteles desarrolló plenamente en su período magistral, y que se distingue del de Platón de una manera característica, puede aquí indicarse solamente a grandes rasgos. Este método es, por un lado, dialéctico en el sentido más amplio, al pretender analizar los conceptos metódicamente y del modo más penetrante, y, por otro lado, extraordinariamente empírico, al pretender dar al edificio general de la filosofía una amplia base de experiencia que descansa en una observación sistemática y total. Pero al mismo tiempo el pensar de Aristóteles está históricamente orientado. Él ha reconocido por primera vez que todo saber humano, esto es, la filosofía, tiene un largo período de desarrollo antes y detrás de sí, y que él mismo se halla en medio de este desarrollo del pensamiento. Trata en su problemática, fundamentalmente, las opiniones de sus predecesores y se enfrenta con ellos de una manera crítica para desarrollar en última instancia su propia doctrina frente a las aporías que se le presentan. Aristóteles es también, por consiguiente, el padre de la llamada doxografía, y con esto, y de acuerdo con su posterior desarrollo, padre de la historia de las ciencias especializadas, fructíferamente cultivadas por sus destacados discípulos Teofrasto, Eudemo y Menón.

Capítulo II

LA LÓGICA

La lógica como ciencia nace al surgir la «skepsis» gnoseológica de los sofistas, esto es, con el contramovimiento espiritual de un Sócrates o de un Platón, provocado por aquéllos. Pero ha sido Aristóteles, si bien tiene que agradecer algunos impulsos a las investigaciones del viejo Platón (por ejemplo, en lo que se refiere a la clasificación y división de los conceptos), el creador de la lógica como una ciencia sistemática e independiente. La lógica es propiamente una verdadera y genial creación del Estagirita, que ha influido a lo largo de los siglos y todavía influye. Kant incluso afirmó que la lógica, desde Aristóteles, no tenía necesidad de dar un paso más hacia adelante; tal plenitud supo darle su creador. De crucial importancia es el hecho, puesto en claro por Ernst Hoffmann, de que Aristóteles estableció agudísimamente y de una vez para siempre los límites entre psicología y lógica, entre el proceso y el contenido del pensar, al afirmar que lo lógicamente anterior (lo πρότερον φύσει) no es lo πρότερον πρὸς ἥμας, o sea, es lo «posterior» según su origen psicológico. En el sentido aristotélico, como vimos, la lógica no es una «parte» de la filosofía, sino más bien «ciencia previa», o sea la propedéutica fundamental de las formas del pensamiento y de sus leyes. La lógica es, pues, propiamente el «órgano» de la filosofía. Por eso los escritos lógicos de A. fueron recopilados por los peripatéticos posteriores bajo el título *Órganon*. Por eso se expone siempre, con razón, antes de cualquier otra materia, al exponerse el pensamiento de Aristóteles. La lógica aristotélica tiene un carácter lógico (formal) metodológico y ontológico; por ello es esencialmente distinta de la de Kant y de la de Herbart, pues su esencia no es puramente formal, ya que, según Aristóteles, las formas del recto pensar dicen relación a la realidad objetiva.

Aristóteles ha tratado sólo ocasionalmente la *doctrina del concepto* y *de la definición,* y también del juicio, en dependencia con su teoría del silogismo. Sin embargo, hay que hacer resaltar la significación ontológica del

concepto en el sentido de Aristóteles: el concepto, en sentido lógico estricto, es el correlato subjetivo de la esencia real de una cosa que nosotros concebimos sólo en concepto, pero no por eso menos realmente. Por cierto que Aristóteles distingue claramente, por primera vez, los conceptos de sustancia y propiedad, como, por otra parte, determina la distinción del concepto de género y del de modo. De gran importancia es también su enseñanza sobre el juicio. En primer lugar, hay que señalar como de singular importancia que Aristóteles entiende por juicios verdaderos aquellos que en forma de proposición, o sea en la unión de sujeto y predicado, separan o unen los conceptos de un modo de acuerdo con la realidad. Por falsos entiende, por el contrario, aquellos que anudan o divorcian conceptos de un modo contrario a la realidad. La forma fundamental del juicio es, para Aristóteles, el juicio «categórico» (apodíctico). Son de importancia las diversas clasificaciones aristotélicas del juicio, no sólo la afirmativa y negativa, sino también aquellas que expresan una realidad, una necesidad o una posibilidad; y, por otro lado, basándose en su cantidad, la distinción de juicios generales, particulares e indeterminados. Aristóteles ha dirigido una atención especial a la modalidad del juicio, y, por otra parte, ha establecido las reglas para la conversión de los juicios. También ha tratado los dos modos de oposición que Platón había distinguido, el contradictorio y el contrario, y en conexión con esto ha establecido el axioma de la contradicción y de la exclusión de un tercero.

Pero el logro inmortal de Aristóteles como lógico es su teoría del silogismo, que desarrolló en los *Analíticos primeros,* y su teoría de la demostración científica en los *Analíticos segundos.* Esta doctrina de los silogismos es el más característico descubrimiento de Aristóteles; por cierto, que hasta la palabra *silogismo* es de su propio cuño. Aristóteles fue el primero en darse cuenta de la importancia fundamental de los silogismos para nuestro pensar, al observar que el encadenamiento y el progreso del pensar humano descansan en una vinculación silogística. La esencia del silogismo la determina Aristóteles como una forma de pensamiento a través de la cual, dadas unas determinadas premisas, resulta necesariamente otra distinta que las dadas, sin que esta otra necesite una ulterior fundamentación. Todo silogismo está formado, como es sabido, por tres partes, premisa mayor, premisa menor y conclusión, y por tres conceptos distintos, y debe tener un «medio» común a los otros dos conceptos, esto es, un concepto que esté contenido en otro (por ejemplo, el concepto «griego» en el concepto «hombre») y que, al mismo tiempo, comprenda otro concepto (el concepto «griego» respecto al concepto «ateniense»).

En la investigación de las distintas formas del silogismo categórico (Aristóteles no trata los silogismos hipotéticos y disyuntivos) ha estudiado exactamente la distinta comprensión de los tres conceptos, la posición del término

medio (si es sujeto o predicado) y su importancia para la validez o no validez, o sea el alcance o extensión del silogismo, y con esto ha descubierto las tres figuras del silogismo y puesto en claro su significación lógica. La admisibilidad de un silogismo categórico depende, pues, de la relación que hay entre el término medio y los otros dos conceptos. Aristóteles admite tres posibilidades diversas:

1. Si el término medio es sujeto en la premisa mayor y predicado en la menor, la conclusión se ajusta en su cualidad conforme a la premisa mayor y en su cantidad conforme a la menor.
2. Dos de los conceptos están subordinados al tercero o lo tienen como característica común. Así, el término medio es predicado en ambas premisas. Si ambas premisas son afirmativas o negativas, entonces no puede sacarse ninguna conclusión válida; por el contrario, pueden sacarse silogismos indeterminados en esta figura si una premisa es afirmativa y la otra negativa.
3. El término medio es el sujeto en ambas premisas. (Ejemplo: Todo cuadrado es un rectángulo, es así que todo cuadrado es un paralelogramo, luego los rectángulos son paralelogramos.) En esta figura pueden únicamente sacarse conclusiones de contenido general.

El otro logro fundamental de Aristóteles es su teoría de la *demostración científica.* Distingue agudamente la conclusión normal de la demostración científica. Pues ésta es una conclusión de premisas «necesarias» (aquí significa «necesario» aquello que se deduce del concepto del objeto con necesidad lógica). Aristóteles distingue una demostración apodíctica, otra dialéctica y otra erística. Pero para la ciencia estricta sólo se toma en consideración la primera de las tres. Pero como el presupuesto de una demostración no puede por su parte ser demostrado de nuevo, y el presupuesto de esta última demostración no puede probarse hasta el infinito (pues una progresión al infinito no es admisible), así tropieza nuestro saber en última instancia con principios que son indemostrables y sin embargo plenamente evidentes y más seguros que todo saber transmitido (ἄμεσα). La comprensión de estos principios supremos del pensar descansa, distinguiéndose del saber deducido, en un conocimiento inmediato y puramente intuitivo de la razón humana (νοῦς). A tales principios pertenecen el de contradicción y el de exclusión de un tercero. Por cierto que toda ciencia tiene tales principios indemostrables. Todo saber va, pues, de los fenómenos a las causas, de lo particular a lo general. Pero a tal proceder deductivo debe anteceder el inductivo, que sobre la base de la experiencia ofrecida por los sentidos afirma lo general basándose en una multitud de particulares del mismo género. Aquí tiene también especial importancia el silogismo analógico.

La teoría aristotélica del conocimiento no es ni puramente apriorística ni puramente empírica. De capital importancia es el hecho de que Aristóte-

les, en oposición a los atomistas, está convencido de que las impresiones de los sentidos corresponden a las propiedades reales y físicas de las cosas, y que nuestros errores, por consiguiente, son causados por una unión falsa, que hace el pensamiento, de los contenidos de la percepción, o por consecuencias falsas deducidas de éstos. Por otra parte está también convencido de que las formas fundamentales de nuestros enunciados de las cosas y de sus mutuas relaciones, esto es nuestras categorías, concuerdan con las formas reales del Ente, de las cuales son correlatos subjetivos. Así, el concepto, en sentido científico estricto, caracteriza la esencia verdadera de una cosa. Conocimiento real es sólo, según esto, el conocimiento conceptual, cuyo presupuesto último descansa en las percepciones de nuestros sentidos. Pero la distinción entre el saber transmitido a través de observación, experiencia, reflexión y abstracción, y el conocimiento inmediato de la razón que hemos mencionado, no presupone en Aristóteles la aceptación de las ideas innatas, como ocurría en Platón, sino que la disposición del espíritu consiste únicamente en un crear propio de conceptos, juicios y silogismos.

Hasta hoy es tema de discusión la auténtica significación de la teoría aristotélica de las categorías, a saber, si Aristóteles en su teoría de las diez categorías ha querido presentar solamente los conceptos genéricos supremos, que por su parte no pueden ser de nuevo subsumidos, sino que comprenden en sí mismos los demás conceptos, o si por el contrario, estas categorías tienen una significación ontológica, esto es, metafísica, al ser expresión del Ente y de sus diferentes formas, siendo, pues, correlato subjetivo en una exacta formulación idiomática. Verosímilmente es esta última opinión la verdadera, tal como supone H. Maier entre otros. La categoría más importante es la de Sustancia, frente a la cual pone Aristóteles todas las otras bajo el nombre de accidentes (συμβεβηκότα). No puede afirmarse un principio determinado según el cual haya Aristóteles ordenado y deducido las categorías. Pero en todo caso esta doctrina aristotélica de las categorías marca el tránsito hacia su metafísica.

CAPÍTULO III

LA METAFÍSICA

Mientras que Aristóteles en sus escritos de juventud se declaraba todavía partidario convencido de la teoría de las Ideas, combate, sin embargo, en su obra *De la filosofía,* que pertenece a su período en Asos, este dogma fundamental de la filosofía platónica «ante la gran divulgación de la ciencia griega». En varios pasajes de su *Metafísica* (especialmente I, 9; cfr. XIII, 4) se nos ha conservado esta polémica, cuyos argumentos más importantes exponemos aquí brevemente: ninguna prueba platónica sobre la existencia de las Ideas es evidente. Esta doctrina conduce, además, a una serie de resultados absolutamente imposibles (por ejemplo, debían de darse Ideas de las Ideas, etc., etc.). Esta teoría se encuentra también en abierta contradicción con los presupuestos fundamentales de la última época de la ontología platónica. Especialmente chocante es para Aristóteles la doctrina platónica de la «metexis», esto es, de la participación de las cosas sensibles en las Ideas, que, según Platón, es decisiva para su esencia. Pero ninguna sustancia independiente puede «participar» en otras. La explicación de que las Ideas sean los ejemplares de las cosas y que éstas son como las copias de aquéllas, no es otra cosa que una metáfora poética. Pues ¿dónde estaría esta esencia operante que al obrar, tomando como modelos los ejemplares de las cosas, hubiese creado estas copias? ¿Y cómo podrá llegar esto que en ellas «es participable» hasta la existencia, cuando, según Platón, no existe ninguna causa motora, a la par que hay cosas, como los resultados de la actividad artística humana, que llegan a realizarse sin que haya Ideas separadas y trascendentes de ellas? Y, ante todo, ¿qué significación tienen las Ideas para el mundo de los fenómenos? No puede comprenderse tampoco cómo estas Ideas podrían ser las causas del mundo aparencial. Es también plenamente enigmático cómo las Ideas podrían ser causa del movimiento o de los cambios cualitativos. Las Ideas son completamente inadecuadas al conocimiento de las cosas; y tampoco sirven como sustancia de ellas, pues enton-

ces deberían ser inmanentes a las cosas; porque es imposible que la sustancia pueda existir por sí misma, separada del existente, del que ella es sustancia. En verdad que la teoría de las Ideas —aparte de que la independización metafísica de las mismas es una duplicación de los objetos, carente de finalidad— sólo es una inadmisible independización de lo general frente a las cosas particulares y sensibles. Lo general no puede existir como algo separado por sí, al lado de los objetos de los cuales es lo general.

Aristóteles ha sometido también a una penetrante crítica la última forma que el anciano Platón dio a la teoría de las Ideas con los «números ideales». Basta con citar sobre esto un argumento contundente: si las ideas fueran números, ¿cómo podrían ser las causas del mundo fenoménico? Según Aristóteles atinadamente muestra, este problema se nos presenta completamente lleno de enigmas.

Bien es verdad que, como ha mostrado claramente Ernst Hoffmann, la crítica de Aristóteles a la doctrina fundamental de su maestro «equívoca plenamente el motivo y el sentido en la interpretación de las Ideas platónicas», pero sin embargo esta crítica, como el mismo Hoffmann reconoce, es plenamente consecuente desde el punto de vista aristotélico y de gran importancia para las ciencias especializadas recién fundadas por Aristóteles. Muy exactamente observa Hoffmann que la crítica de Aristóteles sobre las Ideas «llega a ser comprensible en sus motivos, bajo el presupuesto de su concepto de sustancia».

Esta crítica de Aristóteles al dogma fundamental platónico nos lleva al centro de su metafísica. Como hemos visto, la filosofía «primera» en el sentido aristotélico, o sea la metafísica, tiene que ver con el Ente en cuanto tal, en cuanto que es Ente. Pero, ¿qué es propiamente el Ente? En respuesta a esta pregunta fundamental llega Aristóteles a un resultado opuesto, en abierta contradicción, al de Platón, que declaraba las ideas como el verdadero Ente, o sea hipostasiaba los conceptos genéricos; y esa teoría aristotélica era opuesta a Platón porque buscaba la esencia del Ente allí «donde existe una realidad concreta y ofrecida a los sentidos». Lo propiamente Ente (la οὐσία, sustancia) es aquello que no se dice de un sustrato ni está contenido en él; expresado lógicamente: lo que no es predicado, sino siempre sujeto. Sólo una cosa así puede realmente ser una esencia independiente, una *sustancia.* Pero sustancia es, en este sentido, lo individual percibido sensitivamente; con esto se muestra la decisiva distinción, en el pensar del gran realista, frente al creador de la doctrina de los dos mundos. Como ejemplo de tales sustancias nombra Aristóteles los cuatro elementos, las materias concretas y lo que se compone de éstas, y además los seres vivientes y las divinidades (δαιμόνια), pues no se dicen como predicados de un sustrato, sino que los predicados se dicen de éstas. Pero ¿en qué se basa el Ser (la οὐσία) de un determinado individuo, del τόδε τι? Aristóteles llega en el análisis

del proceso del devenir al resultado de que este Ser (en un originario y auténtico sentido) tiene dos elementos constituyentes: la materia (ὕλη) como sustrato (ὑποκείμενον) y la forma determinante (εἶδος, μορφή). Este «compuesto» indisoluble y determinadamente proporcionado de materia y forma integra la sustancia, que es en el sentido más propio *la real e independiente esencialidad.* Ambas son, por consiguiente, plenamente inseparables, porque la forma que actúa en la materia integra la esencia que la determina y que es completamente inseparable de ella. Así es puesto en claro, por primera vez por Aristóteles, como sustancia, como lo real en su más propio sentido, una Unidad sintética, un compuesto de materia y forma, una totalidad (un σύνολον), que forma una unidad metafísica, que sólo es descomponible en el pensamiento y cuyos dos elementos nunca se presentan en la realidad separados uno de otro; así como nunca se encuentra un alma sin cuerpo o viceversa. Materia y forma no son para Aristóteles sólo abstracciones subjetivas del pensar analítico, sino entidades absolutamente reales, por eso a veces concibe la forma (εἶδος) —lo mismo que la materia— como sustancia (οὐσία), cuya realidad es absolutamente determinada, si bien nunca se encuentra separada en la realidad empírica. Aquí se muestra —a pesar de su radical negación de las ideas platónicas— la base común que sostiene el pensar metafísico de Aristóteles y Platón: también para Aristóteles es cosa segura que al concepto subjetivo, a través del cual el espíritu humano comprende la «forma» o sea la esencia de las cosas, corresponde una «realidad objetiva», pero afirmando en lugar de las Ideas transcendentes, separadas de las cosas, la inmanencia de la forma, de la esencia propia (del τί ἦν εἶναι) en el ser individual ofrecido a través de los sentidos. Bien es verdad que el conocimiento científico no puede darse únicamente de los individuos en cuanto tales (puesto que la materia de éstos, en última instancia y como algo indeterminado que es, es absolutamente irreconocible y no añade nada a la esencia de la cosa), sino sólo de lo general, o sea de los conceptos que abstraídos en el pensar de los individuos forman la esencia de ellos.

Aristóteles ha hallado la distinción de materia y forma, y su equivalencia con la posibilidad y la realidad en el análisis del proceso de devenir. La realidad empírica nos muestra un continuo cambio de las cosas, un eterno devenir en la Naturaleza y en la Historia. Pero ¿en qué relación se encuentra este eterno devenir con el Ser inmutable y eterno? En este problema habían fracasado todos sus predecesores; y su maestro Platón no había sido el último que había fracasado plenamente, porque su teoría de las Ideas se había hecho patente como absolutamente inútil para tal fin. Aristóteles reconoce, al mismo tiempo, que un sustrato material debe yacer como base en todo devenir —sea esto un devenir natural o llevado a cabo por la mano del hombre—; sin este sustrato sería el devenir completamente inconcebible. En este sustrato material se realiza el devenir; pues un devenir de la pura nada,

del no Ser, es impensable, como ya habían afirmado los antiguos físicos. Una cosa no 'llega a ser' desde un no Ente, sino sólo desde un no Ente en cierto sentido (por ejemplo: un hombre cultivado no se hace desde un no-hombre, sino desde un hombre que no está cultivado; el hombre en sí es aquí únicamente el sustrato). La materia, pues, que debe ser increada y eterna —esto es un postulado necesario del pensamiento—, es la base fundamental de todo devenir. Pero en la realidad empírica la materia se presenta siempre en un estado informado; ninguna materia es, por tanto, representable sin forma, ni ninguna forma sin materia: ambas están en una esencial e interna relación la una para con la otra; la forma es, por consiguiente, tan increada y tan eterna como la materia. Lo que llega a ser no es, pues, ni materia ni forma; el llegar a ser lo lleva a cabo una determinada unión de materia y forma al ser impresa una nueva forma en una materia ya formada.

Devenir significa el paso de una posibilidad (dýnamis) a una realidad (enérgeia); la posibilidad yace en la materia, la realidad en la forma. Todo llegar a ser es el paso de un contrario a otro, o a un estado que se encuentra entre dos contrarios. Por medio de esta distinción de materia y forma, de posibilidad y realidad, por medio, no de la distinción entre el Ente en absoluto y el no Ente, sino de la distinción en una cosa, que en un aspecto está cualitativamente determinada, y después, en otro aspecto opuesto, no está determinada cualitativamente, ha hecho comprensible Aristóteles el proceso del devenir. Llegar a ser es, pues, cambio de un sustrato (ya determinadamente formado) desde un determinado estado hacia el opuesto, a consecuencia de la forma que en él se realiza. Devenir significa, por tanto, el relevo de la forma de un sustrato por medio de otra, cuya posibilidad yace encerrada en el sustrato, o sea en la materia. El resultado de este devenir, de este cambio, es una nueva forma de un sustrato material que nunca se da en la realidad empírica carente de forma. Pues la materia sin configuración ni propiedad, la capacidad en última instancia de aceptar toda forma —en este sentido llamada por Aristóteles materia «primera»—, es sólo un resultado del puro pensar abstracto, mientras que la materia concreta es la disposición para la impresión de determinadas formas y sólo de éstas; únicamente en cuanto tal (en su concreta determinabilidad) puede emplearse para la explicación causal.

Todo devenir se realiza por la naturaleza (φύσει) o por medio de una actividad humana (τέχνη). El devenir de un ser orgánico está siempre condicionado por una existencia anterior y por la actual efectividad de un ser semejante a él, al contener en sí la semilla separada de éste, la forma del nuevo ser, conforme a su posibilidad. Por el contrario, en la creación artística del hombre sobre un material cualquiera, como piedra o bronce, está ya presente en el espíritu del creador la forma de aquello que debe llegar

a ser. Y a través de este consciente crear del artista brota la posibilidad que descansa en la piedra o en el bronce.

Pero ¿qué es la «forma» en el sentido de Aristóteles? «Forma» no es naturalmente la imagen sensible de una cosa; forma es el principio que determina cualitativamente el propio ser y a consecuencia del cual la cosa es lo que es. La significación de la «forma» aristotélica corresponde, pues, exactamente a la significación de las Ideas platónicas para la cosa individual, y hasta tal punto que sólo y únicamente la forma en cuanto esencia comprensible de la cosa hace posible un saber de ella. En el dominio de la vida de la Naturaleza son las formas (tipos genéricos) las «fuerzas que actúan inconscientemente con una finalidad», y que se realizan lentamente en los seres naturales, como, por ejemplo, en las semillas del animal o de la planta. Así desde la flor del manzano adquiere lentamente realidad la manzana gracias a la «forma» que actúa en tal flor; y esto no sólo según la forma externa visible, sino también con todas las cualidades propias de la manzana. La realización de la forma de una cosa natural significa al mismo tiempo el cumplimiento de su finalidad (entelequia). Causa formal y causa final son, por consiguiente, idénticas en el dominio de la Naturaleza orgánica. Las formas no realizadas son, pues, los principios formantes de las cosas, que, desde un principio, son inmanentes al sustrato material de ellas (aquí se habla siempre de seres naturales; en el devenir por medio de la mano del hombre (τέχνη), pasa la forma, que se halla ya presente en el espíritu del creador, desde fuera hacia la materia).

Ahora bien, la *materia* en la realidad empírica no es nunca la pura materia prima, esto es, una materia muerta y absolutamente sin propiedades y sin forma, sino que en ella existe ya, a consecuencia de la disposición que en ella radica, una especie de exigencia (orexis) hacia la realización de la forma, precisamente porque la materia, «el todavía no tener una forma», significa la necesidad hacia una tal forma; la materia viene al encuentro de la realización de la forma. Se necesita, pues, únicamente del conveniente impulso para que esta realización sea un hecho. Es peculiar la significación relativamente independiente de la materia, que poco a poco se va destacando en la enseñanza de Aristóteles, y que, por cierto, no puede aunarse en el fondo con su enseñanza sobre la materia «prima»: según esto, es la materia frecuentemente el motivo de lo incompleto e impropio en la Naturaleza (así en el caso de las deformaciones en el ámbito de los seres orgánicos); la materia es, igualmente, la causa de la distinción de los sexos, del masculino y del femenino, y aún más, del mundo celeste y del terrestre. Pero por otro lado es también característico, para la concepción de la realidad en la doctrina de Aristóteles sobre la forma, que él, como gran descubridor e investigador de toda vida orgánica —como primer zoólogo auténtico—, reconozca en la Naturaleza un lento y creciente imperio escalonado de for-

mas, que va desde las más bajas hasta las más altas y que apunta, para el espíritu pensante, hacia una cima de todas las «formas».

El análisis del proceso del devenir debía llevar a Aristóteles necesariamente a un estudio profundo de las *últimas causas* de todo devenir. Hasta aquí se nos han presentado claramente dos causas: la material y la formal; también se percibieron ya las otras dos: la causa final y, como última, en cierto sentido la primera, la causa eficiente, que pone en marcha todo el proceso del devenir, a través de la acción desde fuera sobre la cosa, y que debe ser «tocada» por aquélla. A veces obran las cuatro causas juntas; así, por ejemplo, en la realización de una casa: aquí la causa eficiente es el arte de edificar, o sea el arquitecto; la causa final es la terminación del edificio, la causa material es la tierra (argamasa) y la piedra, la formal el concepto de la casa tal como está en la mente del arquitecto. A veces coinciden varios modos de causas en el devenir de una cosa; así, por ejemplo, si un hombre sale a pasear, por causa de su salud, se unen la causa eficiente y la final.

En el devenir mismo distingue Aristóteles el cambio de lugar, el cuantitativo (crecer y desaparecer) y el cualitativo; estos dos últimos pueden, en una observación más atenta, reducirse a cambio local ; por cierto que no puede pasarse por alto que Aristóteles, como representante de una concepción dinámica de la naturaleza y en oposición al mecanicismo de los atomistas, afirma el cambio cualitativo (alloiosis) de la materia, que ciertamente está condicionado por el cambio local que le precede. Todo devenir es, por consiguiente, cambio, y todo cambio descansa en última instancia en un movimiento local, que en el dominio del espíritu es puramente espiritual.

Movimiento es paso de posibilidad a realidad, realización de la forma en la materia. Ya de esto se deduce para Aristóteles, como Zeller ha observado exactamente, la eternidad del movimiento, puesto que forma y materia son eternas y el movimiento la relación esencial entre ambas; por eso precisamente descansa sobre él la realización de la forma en la materia. El movimiento, como tal y mientras éste dura, es algo intermedio entre potencialidad y actualidad. En el análisis del fenómeno del movimiento llega Aristóteles a las siguientes conclusiones: en primer lugar el movimiento es una realización de lo movible en cuanto movible. Todo movimiento presupone dos cosas: un factor que puede mover y un objeto que es movible en virtud de éste; hay que distinguir, pues, en todo movimiento real un motor y un móvil. Además se ofrecen al pensamiento tres posibilidades originarias de un movimiento: 1) Un «movido por algo», que a su vez es movido por otro; 2) Algo que se mueve a sí mismo. El análisis de la representación de una cosa que se mueva a sí misma da como resultado que en tal cosa hay que distinguir siempre un movido y un motor, que por su parte es inmóvil; así por ejemplo en el hombre o el animal que se mueven a sí

mismos, lo movido es el cuerpo, lo moviente inmóvil es el alma. 3) Algo movido por un motor que es inmóvil. Por cierto que Aristóteles sólo puede imaginarse el movimiento por medio de un «contacto» del motor y del móvil.

El *movimiento del mundo* es sin principio ni fin, pues la suposición contraria nos conduciría a aporías insolubles: tendríamos que estar obligados a aceptar un primer principio del movimiento, antes de este principio tendríamos que aceptar también un movimiento, y así hasta el infinito; al aceptar que este movimiento tendría un fin, habría que aceptar un movimiento después de este fin, y así hasta el infinito. Tendríamos, pues, que llegar de esta manera a una serie infinita de causas motoras, a un «regressus in infinitum», que en este caso es completamente inadmisible. El movimiento es, pues, eterno. El segundo hecho fundamental es que, en todas las cosas que se mueven, el motor último es inmóvil. Pues de lo contrario llegaríamos de nuevo a una cadena infinita de motores y móviles y no llegaríamos a comprender nunca el origen real del movimiento; aquí también sería inadmisible un «regressus». Tenemos que reducir, pues, en última instancia todos los movimientos del mundo a un motor inmóvil, esto es, para hablar como Aristóteles, a un «primer motor».

El *primer motor* debe ser tan eterno como el movimiento mismo. También debe ser eterno el primer móvil, la bóveda celeste, que diariamente es movida por el más perfecto de todos los movimientos, el movimiento circular —pues como este primer movimiento es absolutamente uniforme y constante, puede ser sólo un movimiento circular—; y con la bóveda celeste todo lo que ésta comprende, a saber, el Cosmos en general.

Este primer motor debe ser un principio cuya esencia sea pura actualidad (enérgeia), esto es, que no encierre en sí ninguna clase de potencialidad, pues de lo contrario no estaría garantizado el movimiento eterno y constante del mundo. Este principio debe ser al mismo tiempo completamente inmaterial, pues, de lo contrario, no podría comprender en sí mismo a toda potencialidad, y además no podría ser eterno. Este principio es en consecuencia la forma absolutamente pura, libre de toda materia y a la par la más excelsa de todas las formas. En él coinciden la última (o en el sentido de Aristóteles la «primera», originaria) causa motora, la causa formal y final del mundo. Esta forma, a la que no hay adherida nada de materia, y que para toda la eternidad es pura actualidad, es el espíritu absoluto (νοῦς), pues sólo éste es para nosotros concebible, según el ideal del humano νοῦς χωριστός, como inmaterial y, sin embargo, como un principio continuamente activo, o sea la divinidad.

Pero ¿cómo llega a realizarse el movimiento a través del primer motor y a través de la divinidad alejada de todo lo sensible? Hemos visto que el primer motor mueve sin ser él mismo movido. ¿Cómo debemos imaginarnos la realización del movimiento (que sólo puede tener lugar en el espacio

y en el tiempo, o sea en el mundo material) en el Cosmos visible? Aristóteles nos ha dado una respuesta sorprendente que nos hace pensar en opiniones platónicas: en tal forma se mueve sólo lo deseado (lo «orekton») y lo pensado. Lo primero deseado y lo primero pensado son uno y lo mismo. La fuerza del pensar es, pues, movida por lo pensado, como a menudo el fin es la causa (inmóvil) del movimiento. El primer motor es el más alto, o sea la meta final de todo el Cosmos, y κινεῖ ὡς ἐρώμενον, esto es, mueve como un ser amado que pone en movimiento al amante y por medio de lo cual lo así movido mueve a lo demás. Al «tocar» él por su parte la bóveda celeste, causa, por la exigencia que despierta, un movimiento circular en la materia más próxima, que se va extendiendo a todo. «De esta base fundamental dependen el cielo y la Naturaleza.»

Pero ¿en qué consiste esta eterna actividad (enérgeia) del primer motor? Alguna clase de creación (ποιεῖν) o de obrar (πράττειν) tiene que estar excluida de su naturaleza más íntima: pues todo el que crea u obra tiene el fin fuera de su persona. Dios es, por el contrario, finalidad en sí mismo, el fin más elevado y superior de todo el mundo. En todo caso la actividad divina puede ser únicamente la más sublime y la mejor; esto es, el puro pensar de lo mejor en sí mismo. Pero lo mejor en sí mismo es Dios. Su actividad consiste en la pura contemplación de sí mismo. Esta actividad es el pensamiento del pensamiento (νόησις νοήσεως). En él y sólo en él son uno y lo mismo el pensar y lo pensado. Dios puede sólo pensar lo más divino y lo más valioso, o sea él mismo. Su esencia es la absoluta actualidad del pensar. Dios es, pues, la enérgeia, la actualidad en definitiva, y con ella la vida misma, «pues la actualidad del espíritu es la vida». Su actividad es la vida más excelsa y eterna. «Vida», en este sentido, y duración eterna son propiedades suyas. Sobre esta pura contemplación de sí mismo (ya que no puede pensar en otra cosa que en sí mismo), en esta pura «visión» (θεωρία) descansa su bienaventuranza, incomparable con todo placer terrestre.

Hay, pues, un Ser eterno, inmóvil, separado del mundo visible, y que, sin embargo, es el origen de éste y de toda clase de movimientos y la causa eternamente activa del movimiento eterno del Cosmos. Al ser absolutamente incorpóreo se halla alejado de todo sufrir y de todo cambio.

Sólo con la unidad de la causa motora y de la finalidad de todo movimiento se hace comprensible la unidad real del mundo.

De las múltiples dificultades internas de la «teología» aristotélica, que ya Zeller mostró claramente, no podemos hacer aquí una exposición detallada. Sólo indicaremos que, según Aristóteles, la divinidad está alejada de la espacialidad como de la temporalidad. Y sin embargo, su intento de hacer comprensible el primer movimiento, o sea el cambio diario de la bóveda celeste, le obliga a asignar a la divinidad un lugar determinado: no en el centro, sino en la periferia del globo terrestre. «Las partes que están próxi-

mas al motor son aquellas que se mueven con mayor rapidez. Pero el movimiento más rápido es aquel de la órbita circular del orbe celeste. Allí tiene su asiento el primer movimiento.»

La Metafísica aristotélica es una síntesis de la teoría platónica de las Ideas, fundamentalmente modificada, y de una concepción empírica del mundo.

Capítulo IV

LA IMAGEN ARISTOTÉLICA DEL MUNDO

Si bien la unidad y la unicidad tienen su fundamento real en la unidad de todo movimiento y del primer motor, sin embargo el concepto aristotélico del mundo es marcadamente dualista. Pues en verdad el mundo de Aristóteles se divide en dos dominios, uno celeste y otro terrestre; esto quiere decir que por encima y por debajo de la luna, no sólo hay diferencias espaciales, sino que también en su más íntima esencia y desde su más profundo fundamento son diferentes. Por cierto que este mundo aristotélico tiene sus límites en el orbe celeste, pero desde un punto de vista temporal es eterno, lo mismo que la materia y la forma, que el movimiento y el primer motor. En el imperio supralunar existe un orden eterno y una plena justicia, como muestra el movimiento constante y la estructura invariable de la bóveda celeste. (Desde los tiempos más remotos hasta los días de Giordano Bruno fue imaginado siempre como una bóveda firme.) Aquí, por el contrario, en el mundo sublunar, domina el cambio, el devenir y el perecer. Ésta es una cosmología dualística, que ya tuvo sus representantes entre los viejos pitagóricos, en Empédocles y principalmente en Platón, pero que fue aceptada por Aristóteles con pleno convencimiento, teniendo presente las trayectorias eternamente iguales del cielo estrellado.

Este mundo celeste es imposible que esté lleno de una o de varias materias terrestres; más bien, y conforme a su esencia, está constituido por una sustancia divina, eterna y completamente distinta: el éter, al que es propio un ininterrumpido movimiento circular como el más perfecto de todos los movimientos. Como en los cuatro elementos terrestres (tierra, agua, aire y fuego), que rodean el centro del mundo en capas concéntricas circulares, así también en el dominio del éter divino, de esta sustancia increada, sutilísima, invisible y absolutamente invariable, debe de haber una esencia adecuada a ella. Éstos son los planetas, que también están formados de Éter (Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno, si bien Aristóteles no conoce

todavía estos nombres, tomados de la astronomía babilónica); a estos planetas pertenecen también el sol y la luna; con el reino de estos planetas comienza ya una región en la que se dan ciertos cambios y determinadas irregularidades. Sus movimientos, o sea sus trayectorias, que muestran sensibles anomalías en Venus y Mercurio (ya sean movimientos hacia adelante, ya sea reposo, ya sea un movimiento reversivo, o a veces una trayectoria, que muestra la forma de una curva doble), fueron ya problemas fundamentales del pensamiento platónico, y a consecuencia de sus exigencias fundamentales permitieron imaginar una teoría matemática que pudiese resolver todas estas anomalías en movimientos circulares regulares. Esto hizo idear a su colega de investigación, el gran astrónomo Eudoxo de Cnido, un sistema, pensado únicamente en hipótesis, de las esferas que se mueven concéntricamente y en distintas direcciones, es decir, encadenadas unas en otras, que rodeaban a cada uno de estos planetas y que los llevaban consigo. Aristóteles, a quien parecía imposible hacer derivar estas trayectorias irregulares de los planetas de la unidad del primer movimiento y de la rotación circular de la bóveda celeste, lo comprendió en sentido físico, a consecuencia de su desconocimiento del carácter puramente matemático-hipotético de la teoría de Eudoxo y Calipso, e imaginó a todo planeta provisto de una cubierta circular formada de éter, que no solamente daba vueltas circularmente en torno a él, sino que también, a consecuencia de su conexión con otras esferas concéntricas de la misma materia, le hacía realizar sus complicadas trayectorias. Pero Aristóteles no sabía explicar de otra manera estos movimientos sino con la ayuda de un motor trascendente para cada esfera, o sea de una especie de espíritu particular que cada esfera poseía; por consiguiente, a cada una de las 55 esferas que él había descubierto asignaba un alma que las conducía. Los planetas, que están compuestos de un elemento celeste, el éter, son esencias animadas dotadas de razón, y divinas, como muestra la permanencia inmutable de sus trayectorias circulares. Esto era una antigua opinión platónico-pitagórica que Aristóteles había expuesto ya en su «diálogo» sobre la filosofía. Pero mientras Anaxágoras había logrado en una intuición genial, motivada por el meteoro de Agiospótamos, una exacta concepción astro-física de la sustancia de los astros, como masas de metal incandescente, Aristóteles se vio obligado, a consecuencia de su doctrina sobre el éter, a deducir el calor del sol, no de su sustancia, sino de su rapidísimo movimiento.

En el dominio celeste, que está lleno de éter (desde las estrellas fijas hasta la luna), formado de una materia divina que no puede compararse con ninguna de las materias celestes, domina un orden inquebrantable y una constancia absoluta. A esta materia los filósofos de la Antigüedad tardía, desconociendo su carácter singular frente a los cuatro elementos, la denominaron quinta sustancia *(quinta essentia)*. En el mundo sublunar, por

el contrario, existe el reino del eterno nacer y perecer, que tiene su razón en la posición inclinada de la eclíptica, a consecuencia de lo cual el sol, en su curso anual alrededor de la tierra, unas veces cerca y otras lejos, origina un cambio en los estados de calor y frío, que obra convenientemente sobre los cuatro elementos, como, por ejemplo, ocasionando el ascenso y el descendimiento de la tierra. Aristóteles enseña, siguiendo a Empédocles y a la concepción popular, la doctrina de los cuatro elementos, que reduce a las cuatro cualidades fundamentales del sentido del tacto, caliente y frío, húmedo y seco, y, naturalmente, a las combinaciones que se pueden hacer con ellas. Pero aquí distingue Aristóteles un elemento absolutamente pesado, la tierra, y un elemento absolutamente ligero, el fuego, que ocupa la capa superior de la atmósfera terrestre; ambos aspiran a ocupar su «lugar natural», el centro del mundo y su contorno. Entre estos dos elementos existe un elemento relativamente ligero y otro relativamente pesado, o sea el aire y el agua. Estos cuatro elementos se encuentran en rotación continua bajo el influjo del calor y del frío, es decir en continua evolución desde el uno al otro (por consiguiente no son «elementos» en el sentido moderno de la palabra). De acuerdo con esto cambian, pues, sus propiedades, puesto que en verdad sólo son las cuatro formas fundamentales de la materia, que, siguiendo un curso determinado y dados varios presupuestos, se transforman unos en otros. Con la mayor claridad ve Aristóteles esta rotación de los elementos (no sólo del agua) en los fenómenos atmosféricos, cuya investigación da lugar a una ciencia, la meteorología, a la cual el propio Aristóteles ha dedicado una importante obra sistemática. En el mundo sublunar permanecen estos cuatro elementos, de cuya mezcla están formadas todas las materias visibles, y, a pesar de todo cambio y todo movimiento, mirándolos en su conjunto, se encuentran en perfecto equilibrio unos con otros. Esto constituye una vieja teoría pitagórica. Pero si bien Aristóteles, como hemos visto anteriormente, reduce en última instancia todo cambio que se produce en la materia visible a movimiento espacial, sin embargo, y en oposición a la teoría mecanicista de la materia profesada por los atomistas, es un representante convencido de la «alloiosis», o sea el cambio cualitativo de materias y, por consiguiente, no una mezcla mecánica de ellas, sino una mezcla química, como diría la ciencia moderna. En general, la física aristotélica tiene un carácter eminentemente *dinámico;* acepta esta física unas determinadas fuerzas activas (dynámeis) de las materias primas, de cuya mezcla surgen otras sustancias, que no pueden reducirse a relaciones cuantitativas.

De estos cuatro elementos, o sea de su mezcla, se componen las materias «uniformes», como carne, grasa, sangre, etc., en el reino de los cuerpos animados, mientras que los miembros de los hombres y los animales, por su composición material, no son «uniformes», sino que están formados por una serie de partes uniformes en sí, pero distintas unas de otras. Pero así

como Aristóteles en todo el Cosmos distingue una serie de grados entre las cosas, que van de las superiores a las inferiores, pues todo lo inferior tiene sentido en función de lo superior, de la misma manera ocurre en su teoría de la materia: sobre las cuatro cualidades originarias de la materia y su unión formando parejas de cualidades, se apoyan los cuatro elementos, de cuya mezcla surgen las materias «uniformes», y de la mezcla de éstas las «no uniformes», que constituyen el grado supremo desde el punto de vista físico-material.

También el mundo de las cosas sensibles en la tierra, o sea entre la tierra y la luna, se divide clarísimamente en dos dominios totalmente separados: el mundo de la materia inanimada y el de la animada, o sea, para hablar con Aristóteles, la naturaleza orgánica y la inorgánica. El *concepto de lo orgánico* adquirió en Aristóteles una extraordinaria significación, si bien Platón ya se había referido a ello en su teoría sobre las esencias animadas, o sea en su relación entre alma y cuerpo. Esta teoría aristotélica llegó a ser la base de toda su concepción de la Naturaleza. La palabra «órgano» significa en griego «instrumento»; pero los instrumentos se hacen para un determinado fin o para una función determinada. Quien, por consiguiente, considere a los seres vivos como orgánicos, ve su cuerpo como un órgano del alma, o sea como un sistema de órganos de ésta. Aquí traslada Aristóteles su concepción metafísica de la relación entre materia y forma a los seres animados, en los que, naturalmente, el alma es la forma y, a la vez, la causa final del cuerpo.

Quien, por consiguiente, en este sentido habla de cuerpos orgánicos frente a los inorgánicos, como piedras, metales, etc., concibe los cuerpos de los seres vivos, por lo que se refiere a su estructura, de una manera totalmente teleológica, o sea considerando el alma como el principio estructurador de toda la forma externa de los seres y que apunta a determinados fines. Las palabras del poeta de que es «el espíritu el que forma el cuerpo» son, en último término, totalmente aristotélicas, o, más exactamente, aristotélico-platónicas. Aristóteles también distingue tres formas fundamentales, o sea la «nutritiva», la «animal» y la «intelectual», en donde lo más bajo es siempre presupuesto para la forma superior, y el reino de lo orgánico constituye la base en la que se apoya la Naturaleza animada: en el grado inferior, las plantas, después los animales, y, como culminación, el hombre. En estos tres grupos son los cuerpos los órganos de las almas, o sea son «organismos», esencias corpóreo-espirituales, cuya sustancia corporal forma un sistema perfecto de órganos para la alimentación, conservación y procreación de todos los seres vivos, desde los inferiores a los superiores.

Aristóteles intentó llevar esta concepción teleológica de la Naturaleza al dominio general de lo orgánico. Sin embargo, para él, como ha formulado Zeller exactamente, «la fundamentación de las causas finales es lo que cons-

tituye la tarea propia de su investigación de la Naturaleza». Basándose en una organización sistemática total de la investigación anatómica, fisiológica y biológica (por parte de sus discípulos), reunió Aristóteles un material de observación extraordinario en sus obras *Sobre las partes de los animales, Génesis de los animales, Historia de los animales.* Una de sus obras perdidas, titulada *Anatomía,* estaba hecha a base de investigaciones sobre disecciones sistemáticas de animales, y provista incluso de numerosos dibujos.

Quien después de una cuidadosa lectura de los tres grandes escritos zoológicos de Aristóteles, dirige una mirada de conjunto sobre su contenido, sobre sus intenciones y sus logros, tiene muchas razones para θαυμάζειν, o sea, para asombrarse ante el inmortal maestro de la antigua ciencia natural. Pues la primera impresión es el asombro que produce este enorme e inabarcable acopio de material, que, gracias a su iniciativa y sobre todo a su fenomenal organización del trabajo científico, debemos a los discípulos informados y dirigidos por él. Experimentamos, pues, de manera sobrecogedora, todo lo que abarcó con su potencia intelectual, por lo que respecta a la investigación de los seres vivos, y que aquí no podemos sino exponer de un modo esquemático. Estudió todo el gigantesco mundo de animales marinos, incluso los mamíferos como la ballena y el delfín, pólipos y cangrejos y los grandes grupos de crustáceos (los ὀστρακοδέρμα y los μαλακόστρακα, etc.) y esas peculiares formas intermedias entre animal y planta, como las medusas y las esponjas marinas, que, por el hecho de ser algo intermedio entre el animal (ζῷα) y la planta (φυτά), ya Posidonio denominó zoófitas. Además, estudió Aristóteles la totalidad de los seres vivos superiores, que va desde el hombre hasta el más inferior de los mamíferos, y por último el reino de las aves y los pájaros. Con la misma intensidad considera Aristóteles el reino de los animales inferiores, y no sólo los anfibios, reptiles, caracoles, etc., sino también los seres inferiores, poco visibles, que llevan una existencia oscura, en los que apenas se fija el hombre ni se fijó la ciencia griega. Muchos de estos seres vivos, en el caso de que fueran tomados en consideración por el hombre corriente, provocaban una total indiferencia o, en algunos casos, una verdadera repugnancia.

Cuál es la postura de Aristóteles como hombre y como investigador frente a este mundo inferior de seres orgánicos nos lo pone de manifiesto un pasaje de sus *Partes de los animales,* capítulo grandioso, que Werner Jaeger valoró en toda su significación y supo enfocar precisamente. Escribe así Aristóteles: «También en aquellos seres que apenas si tienen algún encanto externo capaz de arrastrar a nuestros ojos, concede su creadora, la Naturaleza, un gozo indescriptible a aquel que, en una consideración profunda y científica, conoce las causas primeras y es un verdadero investigador... por eso no hay que aburrirse infantilmente con la investigación de estos seres insignificantes. En cada criatura de la Naturaleza hay un no sé qué de mara-

villoso. Y así como se dice que Heráclito les dijo a unos extranjeros que querían hablar con él, pero que se habían quedado parados a la entrada, al verlo sentado calentándose en la estufa: 'Entrad tranquilamente, que también aquí hay dioses', de la misma manera, al investigar cada uno de estos seres vivos, no hay que poner rostro huraño, sino tener la conciencia de que en ellos se oculta algo *natural* y hermoso. En las obras de la naturaleza domina la norma, el sentido y la finalidad, pero no la ciega casualidad. La causa final por la que una cosa ha sido creada o ha llegado a ser, pertenece al reino de la belleza».

El segundo punto digno de la mayor admiración es cómo Aristóteles dominó intelectualmente el caos de todas las «noticias» zoológicas llegadas hasta él: por medio de un continuo comparar y diferenciar los fenómenos, llegó a formar un verdadero Cosmos, haciendo también síntesis de casos semejantes en grupos de diversos géneros de seres vivos, y, por último, abarcándolo todo en grandes clases; por ejemplo, animales sanguíneos y carentes de sangre, etc. Este Cosmos, pues, lo formó Aristóteles del caos inmenso de miles y miles de noticias y hechos referentes todos al reino de los seres animados.

El tercer punto es la *etiología* de todos los fenómenos y casos que se le presentan. Y resulta tan característico de él como investigador y científico de primera categoría que incluso un espíritu «minorum gentium» como Estrabón, cuando se esfuerza en contradecir a Posidonio, le reprocha lo «etiológico» y lo «aristotélico», puesto que a él le parecen ambas cosas idéntica e inseparablemente unidas.

Pero estos escritos zoológicos nos muestran todavía otros puntos de vista de enorme importancia científica. Ellos nos enseñan a considerar en Aristóteles el anatomista, el fisiólogo y el embriólogo, que estudia estas ciencias de forma comparada, observando, en los diversos dominios de los «Zoa», fenómenos análogos u opuestos. Todo esto puede estudiarse especialmente en su obra fundamental, desde el punto de vista anatómico, *Sobre las partes de los animales*.

Por otra parte también nos sorprende su grandiosa idea del *ascenso gradual* de los seres vivos hasta alcanzar su cima más alta; el hombre, lo mismo que el paso gradual también y orgánico desde un miembro al inmediato superior [1]. Para Aristóteles no existe todavía el abismo que separa los seres racionales de los irracionales, tal como posteriormente había de aparecer en la Stoa. Aristóteles ve más bien surgir en grupos de animales superiores los estadios previos o las sorprendentes aproximaciones al espíritu del hombre, el más elevado de todos los seres naturales. A la mirada universal de

[1] Una genial idea de Aristóteles, que ejerció un enorme influjo sobre la filosofía natural del Helenismo (Teofrasto, y sobre todo Posidonio).

Aristóteles no se podía escapar otro dominio, que apenas había sido tomado en consideración por la ciencia griega: el dominio de lo que nosotros llamamos hoy *biología,* los modos de vida y las costumbres, lo mismo que las distintas clases de animales y, junto con esto, también los principios de una psicología animal, de la que ya encontramos algunos indicios en Platón.

Al gran zoólogo Aristóteles se le debe todavía otro título de gloria, que hasta hoy no ha sido muy tenido en cuenta, y cuya importancia, por lo tanto, tampoco se ha destacado. Aristóteles es el fundador de la *entomología* científica, como muestran en varios pasajes sus tres grandes obras zoológicas, hecho, sin embargo, que aquí no podemos hacer más que indicar.

El puesto del hombre en el Cosmos.

Según todo lo que antecede es interesante el estudiar cómo concebía Aristóteles al hombre en cuanto organismo corpóreo-espiritual en comparación con los otros seres.

Si bien Aristóteles reconoce ciertas semejanzas entre el hombre y el animal, como nos muestra el famoso capítulo primero del libro VIII de su *Historia de los animales,* no deja de percibir, sin embargo, con su penetrante y universal visión que captaba inmediatamente lo esencial, la situación especial del hombre frente a todos los otros seres del mundo orgánico. En la misma constitución del hombre se le manifestaba esta situación especial con extraordinaria evidencia. La misma manera de andar del hombre, condicionada mecánicamente por la largura y anchura de sus pies, se distingue de la de cualquier otro animal. Precisamente porque el hombre, a consecuencia de esto, tiene la cabeza en la parte superior del cuerpo con la mirada hacia adelante y hacia las alturas del cielo, presenta ya una ventaja incomparable frente a los demás animales, cuyas cabezas, a causa del peso y de la constitución de sus cuerpos, están dirigidas hacia la tierra. Por el contrario, el hombre, dada la situación y dirección de su cabeza, sobre la que no pesa en absoluto el cuerpo, tiene facilitada así la función del pensamiento, propio de su Naturaleza divina y que constituye su máximo atributo. El pensamiento es una actividad divina, y fuera de la divinidad sólo es propio de la naturaleza humana.

La preeminencia del hombre se manifiesta también en el modo singular como está pertrechado su cuerpo. Extraordinariamente peculiar es la organización de la mano humana, que no tiene paralelo en todo el reino animal. Anaxágoras opinaba que el hombre era el más inteligente de todos los seres vivos porque tenía manos. Aristóteles decía, frente a esto, que precisamente ocurre al revés; porque el hombre es el ser más inteligente es por lo que tiene manos. Pues la mano humana no es un órgano más, sino que es el

órgano de los órganos capaz de realizar las más variadas operaciones. De una manera admirable nos muestra el gran zoólogo Aristóteles, en su libro *Sobre las partes de los animales,* qué cantidad enorme de posibilidades, para usarla en los más variados menesteres, presenta la mano humana, con sus dedos de diferente longitud, y con la posibilidad de oponer el pulgar a los otros.

Es también maravillosa la organización interior del hombre: la perfecta función de todos sus órganos. La totalidad del cuerpo humano compone un organismo armónico en todos los sentidos, un auténtico Cosmos, en el que todo se templa y relaciona mutuamente. No es, pues, extraño que al talento fisiológico y anatómico de Aristóteles le fuera fácil refutar la frivolidad de Protágoras al sostener que en la conformación del cuerpo humano, en comparación con el de otros seres animados, parece como si la Naturaleza hubiese actuado más de madrastra que de madre. Aristóteles habla también de la importancia de que el hombre posea dos manos y que pueda servirse de ambas para usos análogos. También en otros órganos del cuerpo humano observa Aristóteles admirables propiedades, así por ejemplo en la lengua, que gracias a la peculiaridad de su sustancia física, a su forma y a su extraordinaria movilidad, no es sólo órgano del gusto, sino que también posibilita la articulación de determinados sonidos. La estructura del cuerpo humano hace que la de los demás animales, comparados con ella, sea casi informe.

Pero la diferencia fundamental, que pone de manifiesto la superioridad del hombre frente a todos los demás seres, es la capacidad intelectual, la razón. Pues los animales perciben, naturalmente, gracias a que también poseen sentidos (αἰσθάνεται), pero no comprenden (ξυνίησι), no poseen la facultad de pensar. Esta distinción fundamental la había puesto ya de manifiesto Alcmeón de Crotona [2]. También antes de Aristóteles algunos pensadores, especialmente los sofistas y Platón, se habían referido a las diferencias que existen entre el hombre y el animal. Pero el haber puesto clara y decididamente de manifiesto esta distinción fundamental fue obra únicamente de Aristóteles, que no sólo estableció la distinción, sino que la explicó con gran claridad y exactitud. La facultad de pensar puede, en primer lugar, manifestarse como Logos (de λέγειν), como habla llena de sentido (pensamiento sin expresión sería inconcebible) o, según Aristóteles dice en otro lugar, como dialecto [3]. Ésta es la segunda distinción importante entre el hombre y el animal: el lenguaje, que únicamente lo posee el hombre; el animal, por el contrario, es sólo capaz de producir sonidos inarticulados.

[2] Frag. 1a; Diels, I, 215.

[3] La palabra significa exactamente la mutua capacidad de comprensión que posee el hombre gracias al lenguaje, a causa del mutuo διαλέγεσθαι.

El hecho de que el hombre posea un lenguaje trae consigo como consecuencia una tercera e importante distinción, conforme a lo que Aristóteles dice en un famoso pasaje de la *Política:* «El lenguaje (Logos, palabra con sentido) solamente lo posee el hombre. Sólo el Logos puede poner de manifiesto a los hombres en su mutuo trato lo que es útil y lo que no lo es, lo que es justo y lo que es injusto. Esto es lo que frente a los demás seres vivos constituye la peculiaridad (ἴδιον) del hombre, a saber, que él es el único que puede conocer lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, etc. La comunidad que implica esta posesión es lo que posibilita la existencia de la familia y del Estado».

Este interesante pasaje sostiene que sólo entre seres dotados de razón y con posibilidad de expresarse por medio del lenguaje es posible una comunidad jurídica o ética, cosa que de ninguna manera puede ocurrir entre las abejas o las hormigas, por ejemplo. Precisamente y como consecuencia de poseer razón es el hombre un animal con capacidad para vivir en sociedad (ζῷον πολιτικόν).

De este hecho se deduce una serie de particularidades y vivencias (πάθη) típicas del hombre. Así por ejemplo, solamente el hombre posee el sentido de la temporalidad y, por consiguiente, la facultad de contar. Por otra parte, sólo él tiene capacidad de acordarse, o sea de evocar sucesos o cosas, así como también tiene la facultad de ser βουλευτικός, o sea capaz de pensar cuál es la posibilidad que entre varias puede elegir para obrar. Son peculiares también del hombre las palpitaciones del corazón, provocadas por causas anímico-espirituales.

De esta manera el puesto del hombre en el Cosmos tiene singulares características, comparándolo con los otros seres vivos. El hombre es también quien de todos los seres que conocemos participa de la divinidad; pues es el más inteligente y el que está dotado de una capacidad más elevada de conocer entre todos los demás seres. El hombre es el único que puede conocer la divinidad y su poder, lo mismo que conoce las últimas razones del ser y del devenir.

Pero todavía hay que poner de relieve otra cuestión. Como se deduce de muchos pasajes de sus escritos, Aristóteles sostiene, según reconoció Teofrasto, que muchos animales sobrepasan al hombre en agudeza, tanto de los sentidos inferiores como de los superiores. También ambos admiten que muchos animales poseen mayor fuerza física que el hombre. Pero todas estas ventajas se reducen a nada, si se considera que el hombre, gracias a su inteligencia, es un ser dotado de extraordinario poder imaginativo, capaz de lograr los fines que juzga ventajosos, e infinitamente más tenaz. Todas estas cualidades le dan el dominio sobre los animales del globo terrestre, a excepción de algunos (la plaga de langostas).

Con razón se ha hablado del «nuevo» *concepto de la Naturaleza* que tenía Aristóteles, ya que ésta no es sólo para él (como para los primeros filósofos) el principio del movimiento y de la forma, sino que es, al mismo tiempo y sobre todo, la causa final. La Naturaleza ha tomado aquí las tres funciones fundamentales del hombre, incluyendo la del espíritu, la del Nous. De qué manera domina en su concepción de la Naturaleza el punto de vista teleológico, puede verse en algunas expresiones características de sus diversas obras sobre ciencias de la naturaleza: «La Naturaleza obra siempre mirando a un fin» (*De part. an.,* 641b12). «De la misma manera como la razón (Nous) obra por un fin, así también la Naturaleza» (*De anima,* 415b16). «Como un buen administrador, también la naturaleza procura no desechar nada de lo que posiblemente pudiera hacer brotar algo productivo» (*De gen. anim.,* 744b16). «Como un hombre comprensivo, la Naturaleza concede siempre lo que precise a aquel que pueda necesitarlo» (*De part. animalium,* 687a7 sig.). «La Naturaleza presta siempre órganos adecuados para la defensa a aquel ser que los necesita..., como aguijón, cuernos, dientes, colmillos, etc.» (*De part. anim.,* 661b28 sig.). Muy característica es también la idea de que la «Naturaleza escoge siempre el camino mejor de entre los caminos posibles», o bien que «la Naturaleza tiende siempre a crear el equilibrio entre fuerzas opuestas», o bien: «siempre tiende la Naturaleza a remediar el predominio de un proceso, ayudándose de su contrario para que la otra fuerza equilibre el predominio de su adversario». También es característica de Aristóteles la afirmación de que la Naturaleza es el imperio del orden: «nada de lo que sucede naturalmente, y de acuerdo con la Naturaleza, carece de orden». La Naturaleza es, pues, la causa del orden de las cosas (*Física,* 252a11 sig.). Aquí recordamos que Anaxágoras, precisamente, había concluido que el principio del orden del Universo (de ahí el nombre de «Cosmos») sólo podía referirse a un creador dotado de razón. Como se sabe, la doctrina del Nous de Anaxágoras impulsó en muchos puntos el pensamiento filosófico de Aristóteles.

Pero, lo mismo que Platón, Aristóteles desconoce también que el «físico» (la palabra significa en griego tanto el investigador de la Naturaleza en el sentido técnico de la palabra como el filósofo de la Naturaleza) tiene que referirse también al otro factor del devenir de la Naturaleza, hasta cierto punto negativo, la «necesidad» físico-mecánica, o sea la materia como causa concomitante, como presuposición indispensable (el οὗ οὐκ ἄνευ que dice Platón) de todo suceder en la Naturaleza. Lo mismo que Platón, ve Aristóteles en la materia un impedimento insuperable para cumplir los fines de la Naturaleza; así cuando le atribuye las formas monstruosas (τέρατα) en el mundo orgánico. A menudo, en sus explicaciones, la materia (en oposición a la causa formal y final) adquiere una marcada significación positiva, como ocurre con su concepto de «materia prima», totalmente carente de

forma y de propiedades. Por ejemplo, Aristóteles reduce a causas materiales la distinción de los géneros, sosteniendo que el sexo femenino es, según esto, una deformación del masculino, en el cual el principio formal y el final no han podido dominar la materia. Aristóteles distingue, por consiguiente, los principios últimos en los acontecimientos de la Naturaleza: las causas finales, idénticas a las formales, y las «causas concomitantes» físico-mecánicas, que son en definitiva la materia. Pero las causas más decisivas son para Aristóteles las finales, sin que, sin embargo, se atreviese a poder conocer y demostrar (como hicieron sus epígonos, los estoicos) el fin de cada uno de los fenómenos que aparecen en el reino de lo orgánico. Aquí conviene caracterizar todavía otra concepción característica de Aristóteles, que se refiere al imperio de la «physis» en las criaturas orgánicas; su reconocimiento del hecho de que al poder creador de la Naturaleza le han sido impuestos determinados límites. Así lo podemos ver a menudo en la *Vida de las plantas* de Teofrasto. Aristóteles concibe la Naturaleza, según esto, como un poder inteligente, extraordinariamente moderado, que, con las materias que se le ofrecen en un organismo en cuestión, las administra cuidadosamente y, por lo tanto, si en un lugar del cuerpo ha tenido que usar demasiados elementos materiales, tendrá necesariamente que economizar en otros.

No es éste el lugar de hacer la crítica detallada de la concepción teleológica de la Naturaleza en Aristóteles. Sin embargo, en relación con la totalidad de su sistema filosófico, hay que poner de relieve tres cosas. Primero, la relación entre la Naturaleza que obra conforme a fines, o sea la «physis», poder creador que se manifiesta en un grandioso sistema de innumerables formas, y el «primer motor», el espíritu puro, la divinidad. Esta relación ha sido establecida por Aristóteles no con mucha claridad, lo mismo que la relación de los espíritus de las esferas, o del de la materia inmanente de las formas increadas, con respecto a este primer motor. Por otra parte, hay que llamar la atención sobre el hecho de que el pensamiento evolucionista de la moderna ciencia natural, o sea la llamada teoría de la descendencia, es totalmente ajeno a Aristóteles. El Estagirita conoce la evolución en el reino de la Naturaleza sólo en contados casos, o de algunos géneros dentro del marco de su «eidos» (de su especie). Precisamente el concepto de «eidos» como una forma establecida para siempre, excluye toda evolución, en el sentido del paso a otro género. Finalmente, Aristóteles aceptó, de los grandes descubrimientos astronómico-matemáticos de sus predecesores, la forma esférica de la tierra y la posición inclinada de su eje, y, como consecuencia de estos dos hechos, la doctrina de las cinco zonas y, por otra parte, la pequeñez de la tierra como cuerpo cósmico; pero no solamente negó el movimiento de la tierra en torno a su eje (descubierto por los pitagóricos y aceptado por Platón en su última época), sino que su concepción del Cosmos permaneció totalmente geocéntrica.

Capítulo V

LA PSICOLOGÍA

Observación previa: La psicología de Aristóteles sufrió en el curso de su evolución un profundo cambio. En su primer período se encuentra Aristóteles con una concepción del alma basada totalmente en el dualismo antropológico de Platón, a consecuencia de lo cual el alma inmortal, surgiendo de su preexistencia, habita sólo temporalmente en un cuerpo terreno, del que intenta por todos los medios liberarse de nuevo. Este punto de vista místico fue abandonado por Aristóteles, desde que se apartó de la teoría de las Ideas, fundando una metafísica propia, a consecuencia de la cual concibió la relación de cuerpo y alma de acuerdo con su distinción fundamental de materia y forma. Pero si bien, en su último período, construye de acuerdo con esto su doctrina del alma, refiriéndose al aspecto psico-físico y a la psicología empírica, sin embargo, en la última forma que lleva su doctrina —como una curiosa petrificación— permaneció su teoría del Nous, o, más exactamente, de la razón creadora, como un componente inorgánico e inconsecuente de su período platónico. Es característico de la época de esplendor de Aristóteles como psicólogo, que a la par era un investigador universal, el hecho de haber extendido sus investigaciones sobre el alma a todo el dominio de lo orgánico, juzgando, además, como decisivo el punto de vista teleológico. Pero nuestra exposición sólo puede referirse ahora a la doctrina aristotélica en su último período.

El alma no es sólo la causa motora, sino, al mismo tiempo, el principio formal, la «forma» (εἶδος) del cuerpo, y, como tal, su causa final. Según la definición de Aristóteles, el «alma» es la entelequia (primera), o sea «la realización que responde a una finalidad de un cuerpo natural, que posee la capacidad de vivir». Tal cuerpo sólo puede ser aquel cuyas partes han sido creadas como «órganos», o sea como instrumentos para cumplir determinados fines. El cuerpo mismo, con todos sus órganos, considerado en su totalidad no es otra cosa que el «órgano» del alma. Con esta concepción

teleológica de Aristóteles, parece que quedó superado totalmente el dualismo antropológico de Platón. Según esto, sin embargo, toda esencia orgánica constituye una unidad real, que solamente se puede «separar» *conceptualmente:* según la materia, «cuerpo»; según la forma, «alma».

Aristóteles, el gran investigador de la Naturaleza, el fundador científico de la zoología, cuya mirada universal abarcaba todo el dominio de la vida orgánica, viendo en ella, en lenta gradación, una actividad creadora de la Naturaleza, que va desde lo inferior a lo superior, admite tres formas distintas del alma, propias de ella, tres distintas «facultades» (δυνάμεις), y en las cuales las formas superiores del alma no pueden concebirse sin las inferiores, aunque sí al contrario.

El alma inferior es el alma «vegetativa» (θρεπτικὴ ψυχή), a cuyo dominio están limitadas las plantas. A ella se deben la nutrición, el crecimiento, la procreación (por medio de semillas) y el marchitarse. Superior a ésta es el «alma sensitiva» (αἰσθητικὴ ψυχή), que distingue al animal de la planta; sus «facultades» se refieren al movimiento local, a las percepciones de los sentidos, y, con ello, a la representación y al apetito. Esta distinción capital entre planta y animal se apoya, según Aristóteles, en el hecho de que la planta no tiene ninguna unidad íntima, y no posee ningún órgano central (μεσότης), mientras que para los animales y los hombres este órgano es el corazón. Es incomprensible que Aristóteles desconociese la importancia del cerebro, que ya había sido puesta de relieve por Alcmeón, por algunos médicos hipocráticos y por Platón.

En sus profundas investigaciones sobre la naturaleza y la actividad del «alma sensitiva», o sea del «alma animal», investigó Aristóteles la esencia de la percepción (αἴσθησις). Aristóteles fue el primero en considerar la percepción como un proceso psico-físico, o, más exactamente, como un cambio en el órgano de los sentidos, o sea en el paso de la posibilidad, que ellos comportan, a la realidad, provocado, naturalmente, por los objetos exteriores que caen en el dominio de estos sentidos. La realidad objetiva se reproduce subjetivamente y de una manera fiel, en el órgano sano (para Aristóteles y Teofrasto hay una realidad objetiva de las cualidades sensibles, en oposición a Demócrito). La mutación que se produce en los órganos sensoriales por el objeto externo es un movimiento que parte del objeto y que necesita la participación de un «medio» adecuado, como el aire o el agua. Pero de qué manera este movimiento físico se transformaba en uno psíquico, o sea en un proceso consciente, no constituyó para Aristóteles problema alguno. Según Aristóteles, este cambio en un proceso psíquico tiene ya lugar en el órgano sensorial, que está en relación con el órgano central, con el corazón, por medio de las venas o de otros canales (pues Aristóteles no sabía todavía nada de los nervios), y que *junto con éste actúa como una potencia unitaria.* En todo caso la percepción es la captación,

por parte del alma animal, de la forma sensible del objeto externo, sin su materia.

No podemos entrar en detalles sobre la penetrante psicología aristotélica, con respecto a los sentidos considerados individualmente. Sin embargo, hay que poner de relieve que Aristóteles conoció perfectamente lo que hoy nosotros llamamos la «energía específica de los sentidos». Aristóteles considera también la significación de los sentidos individualmente, como por ejemplo el del tacto, el del oído y el de la vista, desde el punto de vista biológico y teleológico, o sea en su enorme significación para conservar y fomentar la virtud. Cada órgano de los sentidos reproduce las cualidades del objeto externo que caen dentro de su ámbito específico, de modo que los distintos sentidos, como por ejemplo el tacto o la vista, se refieren a cosas distintas dentro del mismo objeto. Existe, sin duda, una facultad superior común a todos los sentidos, que refiere a la misma cosa las distintas aportaciones de estos sentidos. Ésta es *el sentido común* (κοινὴ αἴσθησις), que distingue, compara, comprueba el movimiento y el reposo, el espacio y el tiempo, etc., y cuya actividad no es de naturaleza pasiva, sino activa, y llega a constituir más bien un juzgar (κρίνειν) y, por consiguiente, una actividad intelectual. Su órgano es el corazón, el órgano central de la vida animal. De la percepción repetida de una misma cosa por parte de los sentidos, o mejor dicho, del sentido común, surge la representación (φαντασία) [1] en el alma sensitiva o animal; estas imágenes se conservan en los órganos de los sentidos, en el sentido común, largo tiempo después de desaparecido el objeto externo del campo sensorial, para, por medio de la *memoria,* traer a la conciencia de nuevo impresiones externas semejantes. Estas dos facultades, la imaginación y la memoria, son propias también de los animales, mientras que, por el contrario, el «recuerdo» consciente y voluntario, el «evocar una cosa» (ἀνάμνησις), es sólo peculiar al hombre. Como muestra la experiencia, las representaciones, lo mismo que los enunciados generales del sentido común, están sujetas a error. Distintos estados de este sentido común son el sueño y la vigilia, sobre cuya explicación psicológica, junto con la de los sueños, no podemos extendernos ahora.

Todos los seres que son capaces de tener percepciones y representaciones de las cosas están sujetos a los sentimientos de agrado o desagrado. Precisamente de aquí surge una facultad psíquica de importancia fundamental para la conservación y conformación de la vida; esta facultad es el apetito (ἐπιθυμητικόν) (o su contrario, la abstención), que aparece en el animal bajo la forma de «impulsos instintivos» y lo pone en movimiento y en actividad hacia un determinado fin.

---

[1] Aristóteles investigó muy agudamente su esencia, distinguiéndola de la percepción y la opinión.

De todos los seres vivos, inferiores y superiores, el más elevado y el más peculiar es el hombre. La causa de su indudable superioridad sobre todas las demás criaturas radica, sin duda, en la *facultad intelectual,* en el espíritu (νοῦς), o sea la tercera y superior forma del alma, que en la realidad empírica se da siempre en unión de las otras dos inferiores. Aristóteles distingue, por consiguiente, como Platón, una «parte» racional y otra irracional, que constituyen en cierta manera dos dominios distintos del alma. Este espíritu, en oposición a lo que ocurre con el alma animal, no tiene relación alguna con el cuerpo. Mientras que el alma animal nace y muere con el cuerpo, el espíritu, por el contrario, preexiste desde toda la eternidad, y, viniendo de fuera (θύραθεν), penetra en el cuerpo, o sea en el esperma masculino, en el momento de la procreación o durante ella, y se aparta después de la muerte, «totalmente incontaminado» (νοῦς χωριστός), del cuerpo y del alma animal. Este espíritu está libre de todo sufrimiento y no es influido por el cuerpo ni por el alma animal. Su actividad consiste esencialmente en el puro pensar. Pero como toda vida personal e individual del hombre, como el amar y el odiar, el apetecer y el querer, el recordar y el esperar, está enraizada en la unidad viva de cuerpo y alma, o sea en el alma intelectiva inferior, y, por consiguiente, desaparece con la muerte, el espíritu tiene que ser, por lo tanto, después de la separación del cuerpo, una razón abstracta, cuya capacidad de obrar y cuyo objeto, en relación con los conceptos psíquicos fundamentales de Aristóteles, no están del todo claros (recuérdese, por ejemplo, la sentencia «Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu», *De anima,* III, 3, 427b16). Ocurre, pues, como ha dicho Erwin Rohde, que en tal doctrina sobre el espíritu «Aristóteles ha conservado un elemento mitológico de la dogmática platónica», sin darse cuenta del todo de las contradicciones que esto implicaba en relación con las otras doctrinas psicológicas.

Pero lo mismo que Aristóteles en el dominio del mundo visible distingue la posibilidad de la realidad, la potencialidad de la actualidad, de la misma manera cree poder establecer esta distinción fundamental, con respecto a la diferencia entre la capacidad de pensar y la verdadera actividad intelectual del alma humana, en su curiosa doctrina de las dos naturalezas del alma humana: la «activa» o «creadora» y la «pasiva» (el νοῦς ποιητικός, según la expresión posterior, y el νοῦς παθητικός). Sin duda a esta peculiar doctrina, que encerraba en sí grandes dificultades, le inclinó la idea de tener que aceptar algo intermedio entre la función del alma animal y el espíritu puro, y por lo tanto entre el sensualismo y el platonismo. De esta manera, según Aristóteles, el «entendimiento pasivo» se hace, al pensar, todas las cosas; mientras que el otro, el «entendimiento activo o creador», es de tal naturaleza que obra en todo de forma parecida a como obra la luz del sol, pues, en cierto sentido, la luz hace actuales los colores potenciales de las cosas

visibles. La posibilidad, que yace en el alma animal de una manera inconsciente, de conceptuar, basándose en percepciones y en imágenes, se realiza por el «entendimiento creador», distinto de todas las otras facultades del alma animada y que es, frente a ellas, algo absolutamente diferente y nuevo. Todas las singulares cualidades y capacidades caracterizadas anteriormente y que atribuye Aristóteles al espíritu (al νοῦς χωριστός), que le viene al hombre desde fuera, corresponden, naturalmente, sólo a este entendimiento creador, mientras que el «entendimiento pasivo» nace y muere con el cuerpo.

La función del espíritu, o sea del «entendimiento creador», es el puro pensar, en lo que Aristóteles distingue dos campos totalmente diferentes: el reino de las últimas razones inmutables de las cosas (ἀρχαί), que sólo pueden ser captadas por él gracias a la intuición inmediata (la esfera de lo metafísico), y el reino de las posibilidades, de las cosas, de las relaciones, situaciones, etc., que pueden también ser de otra manera, o sea de aquello sobre lo cual les es dado a los hombres influir. Conforme a esto Aristóteles distingue una razón «teórica» y una razón «práctica». Pero esta última, cuya virtud es la inteligencia (φρόνησις), es en sí misma puro conocer, si bien de aquellas cosas «que también pueden ser de otra manera». El impulso de «obrar» (πράττειν) y, en general, del movimiento (pues no es posible obrar alguno sin un movimiento local del cuerpo o de sus órganos) no reside en ella y tampoco en el «espíritu». Este impulso procede más bien del dominio del alma irracional, o sea del alma animal que, distinguiéndose del alma de las plantas, posee la facultad apetitiva. Esta facultad apetitiva, aunque también la poseen los animales, tiene una íntima relación con la razón, al tener la posibilidad de obedecerla, o sea de modificar, corregir, regular y hasta superar, con su ayuda, los apetitos y deseos. En el hombre real hay que distinguir, por consiguiente, entre «apetito racional» e «irracional». Pero hasta qué punto la posibilidad se realice o no se realice, es cosa que depende en el hombre, aparte del influjo que pueda ejercer la «razón práctica», de su «voluntad» (βούλησις), que se apoya en una reflexión del «o esto o lo otro», del «si o si no», del «cómo y para qué», convirtiéndose en una firme «resolución» (βούλευσις), que por medio del alma animal, o sea de la facultad apetitiva, y de los deseos que yacen en el fondo de ella y de las representaciones de agrado o desagrado que acompañan, pone en movimiento los órganos y miembros del cuerpo. (El profundo problema psico-físico del origen del movimiento corporal de los animales y del hombre, lo vio por primera vez Aristóteles, e intentó solucionarlo de manera muy interesante en su obra *Sobre el movimiento de los seres vivos).* De la misma manera que en la psicología de Aristóteles, y en general en las antiguas investigaciones sobre el alma, apenas se habla del *sentimiento* como de una «facultad» independiente, sino más bien como un fenómeno concomitante del apetito y de la voluntad, de la misma manera, tampoco se consi-

dera a la «voluntad» como algo esencialmente distinto e independiente de la razón y del pensamiento. Como muestran sus explicaciones en la *Ética nicomáquea,* es la «voluntad», aunque a veces se la denomine «facultad apetitiva», una determinada actividad de la *razón.* Pues en algún pasaje encontramos, de manera inequívoca, que es la razón «práctica» la que elige entre dos posibilidades diferentes, decidiéndose, por consiguiente, y concibiendo una «resolución». La voluntad, sin embargo, a diferencia del apetito, se apoya en la reflexión racional que la precede, aunque reciba su último impulso de la facultad apetitiva. En su obra capital de psicología, Aristóteles afirma claramente que la «voluntad» se apoya en el pensamiento (λογιστικόν) (práctico), mientras que los apetitos y la ira brotan de la «parte» irracional del alma. De esta manera, en la psicología aristotélica la «voluntad» sólo lo es de un modo limitado.

A la «parte» irracional del alma —en tanto en cuanto se puede hablar de «partes» del alma, pues a Aristóteles le apareció clara desde un principio la problematicidad de este concepto—, a esta parte irracional, pues, pertenecen los *afectos,* a los que Aristóteles, por cierto, y de manera extraña, no toma en consideración en su obra psicológica más importante, ni en su *ética,* sino más bien en la *retórica.*

La psicología aristotélica oculta, como Zeller expuso brillantemente, dificultades insolubles en su doctrina de la doble razón o del «espíritu separable» del cuerpo, no sólo con relación a sus otras doctrinas, sino sobre todo con relación a la individualidad y personalidad humanas. «En todo momento se percibe un dualismo insoslayable», dice Zeller con razón. La unidad del alma humana es, pues, muy problemática por su dualismo, por más que Aristóteles intenta superarlo.

En la doctrina del alma Aristóteles no ha podido, pues, armonizar el aspecto físico y el aspecto metafísico.

Capítulo VI

LA ÉTICA

Las obras fundamentales para nuestro conocimiento del problema de la ética de Aristóteles son las dos *Éticas,* la «eudemia» y la «nicomáquea». La «gran *Ética*» atribüida a Aristóteles, no es auténtica, a pesar de las opiniones de Hans von Arnim. Es más bien un extracto de las otras dos obras, hecho por un peripatético, con fines didácticos; por lo demás, contiene muchas opiniones no aristotélicas, no sólo en su lenguaje y estilo, sino también en su contenido. Por eso no nos referimos a ella en nuestra exposición.

Como Jaeger ha probado brillantemente, ambas Éticas, consideradas desde el punto de vista del desarrollo histórico de los problemas, presentan puntos de vista totalmente diversos. La *Ética eudemia* (la «Ética original», o sea la forma más antigua de la Ética aristotélica) procede todavía del período aristotélico de «reforma platónica», cuando Aristóteles explicó sus primeras lecciones sobre Ética en Asos. Este período admite solamente una fundamentación metafísica de la moralidad, o, más exactamente, de una «moralidad de orden divino en el sentido en que lo admitía Platón en su última época». La *Ética nicomáquea* es, por el contrario, una obra capital del último período de Aristóteles, de su época de madurez. En ella prescinde Aristóteles de toda fundamentación metafísica de la Ética (momento éste de cardinal importancia), con excepción de algunas distinciones esenciales en lo particular, como, por ejemplo, la distinta concepción del concepto φρόνησις, la distinta valoración del elemento racional del alma y el prescindir del concepto de norma. Dado el espacio de que disponemos, nuestra exposición sólo puede dar una visión general basada en la «Ética nicomáquea». Por lo demás hay que hacer notar aquí la enorme importancia de la obra de Jaeger, que puso de manifiesto una *evolución* en el pensamiento ético de Aristóteles, distinguiendo en él con gran precisión tres períodos de contenido muy diverso.

Aristóteles comparte con la filosofía griega la idea general de que, al menos en lo fundamental, depende del hombre mismo el que sea o no feliz (εὐδαίμων). Pues depende sólo de él el que se haga bueno o malo, el que consiga o no la «virtud». El segundo punto capital de la ética aristotélica es su distinción de todas las otras ciencias, de tal manera, que para Aristóteles no es lo principal el conocimiento de la virtud, sino que sitúa la finalidad de toda la ética en *ser virtuoso.* Todo depende, pues, de *obrar* virtuosamente, de las *acciones* morales, de la *vida* moral. La finalidad, pues, de la ética no es, por consiguiente, γνῶσις (conocimiento), sino ἐνέργεια (actuación, realización). La ética tiene como objeto de consideración el obrar (πράξεις) del hombre. De este obrar depende la felicidad y la infelicidad.

La ética de Aristóteles es totalmente individualista. De importancia fundamental para su carácter es el hecho de que los fundamentos de la moralidad no se derivan de un principio metafísico, sino de lo más privativo del ser del hombre.

La eudaimonía.

El telos de todas las obras humanas que nosotros deseamos por sí mismas y que, en última instancia, es la causa final de todas nuestras acciones, consiste en el *Bien* (real o supuesto), o sea la felicidad (eudaimonía). Ella es el fin de todas las aspiraciones y todas las obras del hombre. Pero precisamente sobre el contenido de esa eudaimonía es donde hay diversidad de opiniones, que, sin embargo, pueden reducirse a tres grupos capitales: una vida de placer (βίος ἀπολαυστικός), que corresponde al ideal de la masa; una vida virtuosa, llamada por Aristóteles βίος πολιτικός, y, por fin, una vida basada en la contemplación pura (βίος θεωρητικός), que es, en última instancia, el propio ideal de Aristóteles. Naturalmente, es cierto también que la eudaimonía posee un valor absoluto y no relativo. Este Bien absoluto es bien por sí mismo, y, por consiguiente, encuentra satisfacción en sí mismo; es, por lo tanto, αὔταρκες.

En relación con estos tres tipos fundamentales, que abarcan el ideal de la vida del hombre, no hay duda para Aristóteles —y esto es extraordinariamente característico de él— que la «eudaimonía» no se basa en una posesión *pasiva,* sino en la actividad propia del hombre; la «eudaimonía» es, por lo tanto, un modo de «enérgeia». Aquello que caracteriza, sin embargo, al hombre frente a todos los otros seres de la creación es la razón. Lo que caracteriza al hombre es una actividad del alma conforme a la razón, o, más exactamente, una actividad del alma conforme a la «virtud», pues ésta se apoya en el pensamiento racional. De ahí que ni los niños ni los animales puedan ser verdaderamente felices; ambos carecen de Logos; los animales

no lo poseen en absoluto, y los niños, aun poseyéndolo, no lo han desarrollado todavía.

«Logos» y «enérgeia» son los dos puntos de apoyo de la ética aristotélica, decisivos también para su doctrina de la esencia de la eudaimonía. Pues ambas, eudaimonía y moralidad («virtud», ἀρετή) van inseparablemente unidas. El carácter intelectual de la ética aristotélica aparece sobre todo, si bien de una manera no tan marcada como en Sócrates, en su teoría de la virtud, en la que el Logos ocupa la posición preeminente. La virtud es el «órgano» de lo intelectual (del νοῦς). Allí donde hay Nous puede hablarse siempre de un obrar (πράττειν) moral. De ahí que en los niños y en los animales no pueda hablarse en este sentido de «obrar». La virtud en el sentido propio no puede darse sin inteligencia (φρόνησις). En segundo lugar es característica también de Aristóteles la valoración fundamental del «obrar», de la «enérgeia» moral, ya que el ser y el actuar van indisolublemente unidos. La vida misma es, pues, una especie de «enérgeia» (actividad).

Ambos principios, el intelectualista y el energético, están, pues, estrictamente unidos en la ética aristotélica. Del obrar moral depende la felicidad del hombre; pero tal obrar no es posible sin la razón. «Solamente aquellos que obran de manera justa consiguen las cosas verdaderamente hermosas y buenas de la vida». La vida de tales hombres está, pues, en sí misma llena de placer (ἡδύς), pues las obras virtuosas tienen el placer en sí mismas.

Pero ¿cómo se consigue la eudaimonía, o sea la virtud? ¿Se consigue por un aprendizaje, por hábito, por ejercicio, a consecuencia, quizá, de una «ayuda divina», o por pura casualidad (τύχη)? Aristóteles opina a menudo que todos aquellos que «no están deformados en relación con la virtud», pueden conseguir eudaimonía, y ello por un determinado aprendizaje y por un afanoso esfuerzo (ἐπιμέλεια). Pero de lo que no puede depender la eudaimonía es de sucesos externos y totalmente casuales. Es cierto que la vida humana necesita hasta un determinado grado de ciertos bienes exteriores, pero lo «decisivo para la felicidad, consigámosla o no, son las obras virtuosas» (las κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι). En ninguna obra humana, pues, hay tal seguridad y duración del éxito presente como en las obras virtuosas. Feliz es, por lo tanto, el hombre que «obra continuamente de acuerdo con la virtud y está provisto de abundantes bienes externos a lo largo de una vida larga». Pero como la eudaimonía es una actividad del alma de acuerdo con una virtud perfecta, es necesario investigar la esencia de la virtud.

La virtud.

¿Qué es la virtud? Para poner en claro este problema es necesario observar el alma humana, puesto que aquí nos referimos solamente a la virtud

del alma. Para Aristóteles, el alma humana, como hemos visto, tiene dos partes, la parte racional y la irracional. La irracional se dividiría a su vez en «vegetativa» (θρεπτικόν) y «apetitiva» (ἐπιθυμητικόν). Este «apetito» puede en cierta manera ser influido por el Logos en los hombres normales; en los hombres virtuosos siempre ocurre que el apetito obedece al Logos. Sobre la división del alma humana en una parte racional y otra irracional, se apoya la división que Aristóteles hace de las virtudes: en «dianoéticas» (basadas en el pensamiento) y «éticas» (basadas en la voluntad). Pero de la misma manera que la parte racional se subdivide en dos facultades principales, la «cognoscitiva» (ἐπιστημονικόν), apta para conocer las esencias eternamente inmutables (ἀρχαί), y la «reflexiva» (λογιστικόν), que apunta al dominio de las posibilidades en el mundo visible, de la misma manera, las virtudes «dianoéticas» se subdividen en dos grupos, al primero de los cuales pertenece la «sabiduría», y al segundo la inteligencia «práctica» (φρόνησις). A las «virtudes éticas», en cuya base psicológica desempeña un papel importante la relación de la parte apetitiva con la intelectiva (νοῦς), pertenecen especialmente el «valor», la «ponderación», y también la «justicia». Las virtudes, por consiguiente, las «dianoéticas» y las «éticas», tienen un origen diferente en el alma humana. Las virtudes (éticas) se ocupan con los afectos, acciones y pasiones (πάθη), y, conforme a esto, dejan como consecuencia placer o dolor.

Pero ¿qué es la virtud en general, y especialmente la virtud «ética»? De las tres posibilidades que existen de ser una pasión (πάθος), una fuerza (δύναμις), o una disposición natural del alma (ἕξις), hay que desechar sin más las dos primeras. La virtud; por lo tanto, es una determinada y duradera disposición del alma. La virtud «ética» ocupa el punto medio entre dos extremos, entre un exceso y un defecto. (En esta determinación de la virtud como un «término medio» influyó, aparte de las analogías que se presentan en el campo de la medicina dietética, la decisiva valoración de la «medida» (μέτρον), que provenía ya de la antigua ética griega.) Esta «hexis» se apoya en una interna y radical actitud de la voluntad, basada en una determinada decisión, pero es cosa del Logos el conocer en la realidad concreta el «término medio» entre dos extremos, y conocerlo teniendo en cuenta la propia individualidad. Sin este Logos, o, más exactamente, sin esta inteligencia práctica (φρόνησις) no hay posibilidad de virtud ética. El obrar virtuoso es solamente un obrar consciente, querido, y consecuencia de unos determinados presupuestos básicos.

Pero ¿cómo se logra la virtud ética? Para Aristóteles es cosa clara que se necesita una cierta constitución (φύσις) normal, un recto aprendizaje y, finalmente, un ejercicio. Pero el hombre sólo puede conseguirla como una cualidad duradera por medio de una actividad continua (enérgeia). Aquí radica principalmente la enorme importancia del *hábito* (del ethos), que el

gran empírico Aristóteles acentuó hasta el máximo para la formación de un carácter moral. En última instancia todo depende del «ethos», incluso en las cosas de carácter espiritual y moral: de cómo uno ha sido acostumbrado desde su primera juventud. Nosotros, pues, no somos «por naturaleza» ni buenos ni malos. Ya aquí se ve la gran importancia que tiene una verdadera educación.

Ninguna ética sistemática puede pasar por alto el problema de si realmente depende de la mano del hombre el ser bueno o malo, o sea el obrar bien o mal. El problema de la «libertad de la voluntad» y, por consiguiente, de si el hombre es responsable de sus acciones morales, que fue muy discutido en la Academia platónica y en la generación que siguió a la muerte de Platón, lo trató Aristóteles en su ética desde un punto de vista psicológico. Después de establecer claramente los conceptos de «voluntario» e «involuntario», sigue investigando la génesis psicológica del obrar humano. El resultado de esta reflexión, que se extiende solamente a cosas que están a nuestro alcance, es la «resolución» (προαίρεσις), que sigue siempre a una actividad racional. En este concepto de προαίρεσις, a cuya verdadera significación se refiere Aristóteles y que para nosotros significa dar preferencia a una cosa frente a otra, admite claramente el momento de una *decisión,* o sea un elemento voluntarista. Esta decisión depende de nosotros, o más exactamente, de aquello que «guía» nuestra alma, de la razón. Basándose en ésta siguen después todas nuestras «obras». Por lo tanto, para Aristóteles la piedra angular de toda su ética es que el hombre y sólo él es el origen (ἀρχή) y el productor (γεννητής) de esas acciones. (Este punto de vista, como Aristóteles no deja de destacar, es confirmado por una legislación estatal y por la moral de la opinión pública.) Está, pues, al alcance del hombre el ser bueno o malo. Pues los hombres se hacen malos a causa del camino que ellos mismos han elegido. Por lo tanto, ya no depende de ellos mismos el que continúen siendo malos. Pues si alguna vez han comenzado a hacerse malos, permanecen ya en la dirección de su «hexis», de una determinada disposición. Esta «hexis» influye decisivamente sobre toda su vida imaginativa, y después sobre su «telos». El resultado de la investigación aristotélica es, pues : «que el hombre es totalmente responsable de sus obras, porque, gracias a su razón, es dueño y señor de su voluntad».

El otro gran problema frente al que toda ética, desde los tiempos de Sócrates, tuvo que tomar posición es el problema del *placer* (ἑδονή). Igual que Platón y otros, Aristóteles distingue precisamente entre placer sensible y placer espiritual. El placer espiritual sigue a determinados actos (ἐνέργειαι) de los hombres. Pero a pesar de ello, como muestra la experiencia psicológica, el placer no es el motor de las acciones de los hombres, sino que es la consecuencia necesaria, aunque muchas veces involuntaria. El valor del placer, que es consecuencia de un obrar racional, se orienta totalmen-

te según el valor de la actividad que ha producido ese placer. Por consiguiente, la actividad superior del hombre, el pensar puro, trae consigo como consecuencia el mayor de todos los placeres. Por el contrario, el placer sensible, como todo «pathos», tiene su origen en la parte irracional del alma. Este placer, y aquí se refiere Aristóteles ante todo al placer sexual, es común al hombre y al animal. Por consiguiente, no debe dejar que le domine, si es que quiere ser digno de llamarse «hombre». Aristóteles no desconoce, sin embargo, que la lucha con el placer sensible es mucho más difícil que con cualquier otra pasión, como, por ejemplo, la ira. Aristóteles discute también agudamente el viejo problema de cómo es posible psicológicamente que un hombre sucumba al placer a pesar de su inteligencia. El «pathos» y la «concupiscencia» frente a los determinados casos reprimen en la conciencia la postura razonable que daría lugar a buscar aquello que conviene. Pero precisamente aquí, frente a tal placer, encuentra la virtud su campo, la posibilidad de una actitud vencedora: la encráteia (el autodominio), que es una parte de la virtud fundamental de la sofrosine (prudencia, moderación).

La doctrina de Aristóteles de las virtudes individuales, que va mucho más allá de las cuatro virtudes platónicas, no puede aquí exponerse detalladamente, por muy interesante que ello sea, especialmente desde el punto de vista psicológico y sociológico. Característica de esta doctrina es la gran importancia que tiene el concepto de «kalón» (o sea de lo bello, de lo que es excelente por razones morales) como criterio de la auténtica virtud; así, por ejemplo, de la virtud del «valor», pues precisamente no puede hablarse en verdad del «valor» de un hombre, sino cuando se trata de razones moralmente dignas de encomio y que le han llevado a esa actitud indiferente frente a la muerte. (Importancia con relación a Platón tiene el hecho, puesto de manifiesto por Jaeger, de que el Aristóteles de los años de madurez no reconoce ninguna otra medida moral que «la conciencia autónoma de una personalidad moralmente formada», ya que el concepto del «justo medio» no puede emplearse en muchas virtudes.) Sin caer en la exaltación del ideal del sabio de los epicúreos y estoicos, cree Aristóteles en la posibilidad, o, mejor dicho, en la realidad de un hombre verdaderamente moral (de un σπουδαῖος). Éste es, en realidad, «medida y pauta» del obrar, de la misma manera que su sentimiento moral o estético da también la pauta. Un hombre semejante vive conforme al Logos, y no conforme al pathos, y obra teniéndose a sí mismo como ley.

Gran espacio ocupa en la ética de Aristóteles la amistad, de la que necesita todo hombre verdaderamente moral. La amistad es necesaria para su vida. La verdadera amistad es solamente posible entre personas buenas por poseer los mismos ideales de la vida, y sólo entre ellas tiene duración. Por cierto que Aristóteles entiende la palabra «amistad» en un sentido más amplio: comunidad moral, también la familia, el matrimonio, etc.

Toda la altura moral de la ética de Aristóteles aparece en su concepción de la esencia del «que se ama a sí mismo» (φίλαυτος). Aristóteles entiende por «amarse a sí mismo» no aquello que hace el que intenta poseer mucho dinero, o placeres sensibles, u honores, o cualquier clase de ventajas, sino aquel que aspira a ser en lo posible justo, ponderado, virtuoso y, en definitiva, bueno. Semejante hombre guarda y cultiva, sobre todo, aquello que hay de mejor en él. Pero lo que constituye la «intimidad» de todo es su inteligencia. El que se ama a sí mismo, en sentido aristotélico, busca en toda obra digna de encomio el proporcionarse a sí mismo la mayor parte posible de lo verdaderamente «bello» (kalón) y tomar una parte *activa* en ello por medio de la acción, o sea de un auténtico obrar moral.

Capítulo VII

LA DOCTRINA POLÍTICA

La fuente principal para el conocimiento de las teorías de Aristóteles sobre este tema es la *Política*. Esta obra tan extraordinariamente rica ha llegado a nosotros en un estado que presenta muchas contradicciones y con muchas partes de valor desigual. Esto muestra que la obra no pudo haber sido desde un principio planeada y concebida tal como nosotros la poseemos hoy. En la enigmática composición y estructura de la obra, o sea en su desarrollo, las investigaciones de Jaeger han sido las que más han aclarado la cuestión. Según sus resultados incontrovertibles, los libros B y Γ así como H y Θ proceden de la primera época de Aristóteles en Asos (en el año 40 del siglo IV a. C.). Estos libros contienen el proyecto de un Estado ideal y un carácter eminentemente especulativo y normativo al estilo del viejo Platón. Fue por primera vez en su segundo período ateniense (entre los años 335-322), cuando Aristóteles compuso los libros Δ hasta el Z, introduciéndolos entre los B Γ y H Θ, dando a la totalidad en el libro A una nueva introducción general. Naturalmente, esto ocurrió después de que en el transcurso de los años hubo experimentado un profundo cambio en sus puntos de vista científicos, en el sentido de que se apartó de lo que había heredado de Platón, encaminándose hacia una postura intelectual más empírica, a la manera de un investigador de la Naturaleza, que observa todos los fenómenos individuales de la vida del Estado, volviéndose hacia sus condiciones concretas y a sus diferentes estructuras.

La «política» de Aristóteles, en el sentido filosófico, presenta un aspecto de «Jano», como dice Jaeger; en los cuatro libros más antiguos tiene un carácter marcadamente especulativo, normativo e individualista, y por esto, naturalmente, un carácter platónico, que aparece al equiparar el fin ético, y, por consiguiente, la «eudaimonía» de la República con la del individuo. En los tres libros posteriores (Δ-Z) aparece, por el contrario, un tono totalmente empírico y realista, si bien la postura individualista del pensamiento,

en el sentido de Platón, permanece la misma. Es comprensible, sin más, que —sin perjuicio de la íntima independencia de Aristóteles frente a Platón y su crítica decidida a las utopías y a los defectos capitales de la teoría del Estado platónico— no sólo muchos planteamientos de problemas, sino también muchas concepciones ético-políticas de Aristóteles, proviniesen de Platón, como, por ejemplo, el que Aristóteles concibiese la tarea más alta del político *la educación moral de los ciudadanos* (dentro de la «justicia»).

(Max Pohlenz ha caracterizado la postura política de Aristóteles «como una línea intermedia entre el socialismo y el individualismo». Esto es cierto en sentido general. Sin embargo, no hay que pasar por alto los rasgos marcadamente socialistas de la teoría política de Aristóteles, que han sido puestos de manifiesto por Pöhlmann.)

El hombre «es una esencia apta por naturaleza para la educación política» (φύσει πολιτικὸν ζῷον). De esto se deduce que el hombre sólo puede realizar su verdadero fin como miembro de la «República». Pero ¿qué es esta República?, ¿qué es este Estado? (Aristóteles entiende siempre por Polis la ciudad-Estado). En muchos pasajes de su *Política,* Aristóteles pretende caracterizar de modo general este concepto cardinal. En primer lugar, y en rasgos generales, el Estado es un compuesto, cuyos componentes son los ciudadanos aislados. Y el ciudadano es aquel que es apto para tomar parte con su voto en los juicios y en las tareas del gobierno, incluyendo la asamblea popular. Pero con esto la esencia peculiar del Estado ha quedado solamente insinuada. Esto ciertamente se deduce de que una horda de hombres que vivan juntos no constituyen todavía un Estado. Pues si el Estado ha brotado de la necesidad para ayudar al individuo, o sea a la familia individual, a procurarse lo necesario para la existencia con mayor facilidad, poniéndose de acuerdo con sus semejantes, de la misma manera solamente puede existir por medio de una *vida basada en la moralidad,* así como el verdadero valor del hombre, como miembro de la sociedad, se apoya en *el derecho* y en *la moralidad.* De aquí surge la autarquía, la capacidad de cumplir todas las condiciones de la vida partiendo de sí mismo, de las propias fuerzas del individuo; esta autarquía constituye una piedra angular en el edificio del Estado, teniendo en sí misma un momento ideal y otro real. Esta autarquía no se refiere sólo al alimento necesario de los habitantes del Estado, a las manufacturas de los artesanos, a las armas, al dinero necesario —pues todo Estado que ha sobrepasado los estadios primitivos se apoya en una economía monetaria, si bien el tomar intereses va «contra naturaleza»—, sino que se refiere a un común respeto a los dioses y una instancia continua sobre aquello que es necesario a los ciudadanos (totalmente libres e iguales) en su trato mutuo, o sea, un gobierno (ἀρχή) y una administración de la justicia. Sobre la existencia de ambos se apoya la autarquía del Estado.

Pero aquello que distingue al Estado de toda otra comunidad de seres vivos son los principios del *derecho* y de la *moralidad,* que constituyen propiamente sus bases. El hombre es el único de todos los seres vivos capaz de desarrollar estos principios; porque solamente a él le es característico el Logos, que a la par significa razón y discurso lleno de sentido. Gracias a este Logos distingue lo espiritual y lo útil, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, que mediante su voz puede denominar de determinada manera y participar a los demás. La finalidad propia del Estado es, por consiguiente, la vida moral (εὖ ζῆν) de los ciudadanos, que por propia decisión viven juntos. Sólo una vida semejante puede identificarse con la felicidad íntima, que se apoya sobre la realización de la virtud, o sea de la moralidad.

Partiendo de esta determinación básica fundamental del Estado, resultan para Aristóteles las verdaderas y elevadas misiones que este Estado tiene que cumplir. El gobierno tendrá como objetivo final hacer a los ciudadanos hombres buenos y justos, o sea educarlos en la verdadera moralidad.

Hasta aquí el pensamiento político de Aristóteles, a pesar de su independencia, presenta muchos puntos de contacto con las doctrinas de Platón, pero a partir de aquí surge una enorme distinción entre Platón y el gran empírico y realista que era Aristóteles, que no dio lugar en su ciudad a la clase de los filósofos ni a las «Ideas» metafísicas, que para Platón constituían el contenido de la vida intelectual del Estado.

Su realismo, sustentado en un asombroso sentido de la experiencia, considera las diversas *capas y grupos de la población y del Estado.* A esta población pertenecen los libres, que son los únicos que tienen derechos de ciudadanos como tales, y los esclavos. La esclavitud descansa en última instancia en una ley natural, ya que hay hombres que por naturaleza son libres y otros que son esclavos. A este último grupo pertenecen todos aquellos que únicamente son capaces de desarrollar trabajos corporales. La característica principal de los «esclavos natos» es que, a consecuencia de su constitución misma, no pueden regirse a sí mismos, sino que tienen que ser regidos por otros, o sea por los libres que son superiores a ellos por el Logos. Para los que han nacido esclavos es algo natural, y que en definitiva va en su propio interés, el ser dominados por aquellos a quienes la Naturaleza hizo libres, de la misma manera que el cuerpo es regido por el alma y los animales domésticos lo son por el hombre. Estos esclavos natos son, para Aristóteles, que por cierto se encuentra aquí lo mismo que Platón bajo el influjo de la antigua concepción griega, los pertenecientes a los pueblos bárbaros.

Esta distinción cardinal en la población y el Estado —libres y esclavos— no constituye para Aristóteles problema alguno, sino que es más bien un presupuesto dogmático de su pensamiento político, que, según él, se funda en la Naturaleza misma. La otra distinción, muy importante también, entre

los ciudadanos libres, es aquella que los divide en ricos y en pobres. Esta distinción tiene gran importancia para la vida entera del Estado. Pues de la relación mutua entre los ciudadanos acomodados y los humildes, no sólo depende el bien del Estado, sino también la forma peculiar de su constitución. Entre pobres y ricos hay en cada Estado una *clase media* (μέσοι), que no pertenece ni a los ricos ni a los pobres. Es muy importante a este respecto la opinión de Aristóteles sobre la propiedad. Aristóteles se muestra partidario decidido de la *propiedad privada* por razones ético-psicológicas, rechazando el comunismo como algo imposible de realizar [1].

Desde el punto de vista económico, Aristóteles distingue tres grupos principales: el de los aldeanos, el de los artesanos y el de los comerciantes. Estos tres grupos son indispensables, como hemos visto anteriormente, para la vida del Estado en lo que se refiere a lo material. Pero es sorprendente y característico de Aristóteles que, en el Estado que a él se le presenta como el mejor, los aldeanos pertenezcan a la clase de los esclavos, o al menos a la de los metecos, y que los artesanos, si bien son libres, no tengan, sin embargo, derechos civiles, porque la actividad de estas dos clases, aldeanos y artesanos, lo mismo que la de los comerciantes, no hace posible una vida «virtuosa». Para hacer nacer en nosotros la virtud, y para que nuestras obras se encaminen al bien común, se necesita estar libre de negocios (σχολή).

Aristóteles investigó con gran precisión la posición y la importancia de algunos factores aislados del organismo estatal. En interés del Estado en su totalidad, sostiene Aristóteles que es necesario que el gobierno y el ejército estén en las mismas manos. De la misma manera, se ve impulsado por muchas razones a afirmar que todos los ciudadanos participen de la misma suerte en el mando y en la obediencia, o sea, que las jóvenes generaciones, que se encuentran en la plenitud de sus fuerzas físicas, constituyan el poder armado, mientras que los mayores, que sobrepasan a los jóvenes en inteligencia, se encarguen del gobierno, que a su vez pasará a los jóvenes. Pero el gobierno, lo mismo que la administración de determinados puestos estatales y que la administración de la justicia, necesita hombres que por su educación y formación hayan llegado a ser capaces de lograr la virtud. Para todos los cargos elevados del Estado es necesario, por consiguiente, un especial talento y formación ética y psíquica. Por lo cual esto es sólo posible a los propietarios (εὔποροι) que están libres de preocupaciones económicas.

Aristóteles investigó también detenidamente las tareas v los poderes de las determinadas autoridades. El ejército constituido por ciudadanos jóvenes se le aparece a Aristóteles como necesario para la existencia del Estado en sí mismo, ya sea solucionando conflictos íntimos o defendiéndose de los enemigos exteriores (este último punto no lo tocó Platón en su proyecto

[1] 1263b29.

de Estado). Aristóteles investigó también expresamente en qué factores se sustenta el poder en la vida del Estado y, al mismo tiempo, cuáles son las necesidades de este poder.

Pero si la finalidad dominante del Estado es la felicidad de los ciudadanos, se presenta la cuestión de cuál sea el camino para alcanzar este objetivo. Para Aristóteles hay dos caminos principales que conducen a esta meta: *la constitución y la educación*. De ahí que, en la teoría del Estado aristotélico, ocupen el espacio mayor las investigaciones que se refieren a estos dos caminos. La constitución (πολιτεία) es el orden básico del Estado en relación con los factores decisivos en él y con sus facultades. Pero que haya varias formas (εἴδη) de constitución o, mejor dicho, tenga que haberlas, se explica porque cada Estado consta de distintas «partes», sobre todo de dos grupos principales: «ricos» y «pobres». Los primeros suelen ser minoría, mientras que los otros constituyen la mayoría. Según la parte de éstas que tenga el poder o la manera como éste se divida entre ambas, será la forma de gobierno (democracia u oligarquía).

En verdad sólo hay dos géneros distintos de constitución, y a los que Platón se había ya referido: en una el principio decisivo es el bien común; en otra, el interés de los que gobiernan. Sólo la primera es justa; las otras son degeneraciones (παρεκβάσεις), puesto que son de naturaleza despótica; mientras que el Estado es una comunidad de *libres*. Según que en el Estado, y en una recta constitución, ejerzan el poder un individuo o unos pocos, o la masa, surgen tres formas diferentes: monarquía, aristocracia y república. Cada una tiene una forma especial de degeneración: la de la monarquía es la tiranía; la de la aristocracia es la oligarquía, y la de la república es la demagogia, que para Aristóteles es la democracia radical. Aristóteles no solamente investiga el nacimiento y la esencia de estas formas fundamentales y sus degeneraciones, sino que muestra también que cada una de éstas, a consecuencia de las distintas posibilidades de combinación que tienen los poderes del Estado, presenta un gran número de variedades. La teoría de la monarquía y de la aristocracia va unida a la del mejor Estado, puesto que en estas dos formas se realiza verdaderamente la virtud, lo cual es más difícil en la «república», porque precisamente en ella el poder está en manos de la mayoría. Sin embargo, las simpatías de Aristóteles como político de la realidad se inclinan a la república. La república, por cierto, es una mezcla de elementos oligárquicos y democráticos, puesto que establece un equilibrio entre el dominio de los propietarios y el de los pobres. Pero entre las mejores constituciones de tipo medio, es, sin duda, la mejor «la república intermedia», o sea aquella en la cual, frente a los ricos y a los pobres, es la clase media quien marca la pauta, sobre todo si es más fuerte que los otros dos grupos juntos, o, por lo menos, que uno de los otros dos, puesto que, ante los conflictos que pudieran surgir, siempre será quien decida. Un Esta-

do en el que la clase media sea la que mande es, por lo tanto, el relativamente mejor. Entre sus miembros no existe envidia ni odio mutuo porque, con relación a la propiedad, todos tienen más o menos lo mismo, y el Estado vive, por consiguiente, mejor cuanto menores sean las diferencias de sus miembros. Los miembros de esta clase media, a diferencia de los ricos y los pobres, están en principio inclinados a obedecer a la razón. El ideal sería, pues, que todos los ciudadanos perteneciesen a esta clase media. Tal Estado, al menos interiormente, no estaría amenazado por agitación alguna.

Aristóteles investigó también en detalle la esencia de las constituciones degeneradas, entre las cuales le parece la peor la tiranía. Especialmente se refirió a la «democracia» y a sus principios reales o supuestos: libertad, igualdad y justicia, sobre todo en las democracias extremas. Aristóteles se detuvo a especificar claramente las causas sociales y morales del cambio de las constituciones, de su decadencia y de su sostenimiento, cosa que no hizo Platón. Gran interés tienen sus teorías sobre *el mejor Estado imaginable* (ἀρίστη πολιτεία), que encontramos en los libros B y Γ, pero, sobre todo, en el H y en el Θ. Aquí nos referimos a lo más importante de esta cuestión.

Aristóteles no desconoce que, incluso para el mejor Estado, son de desear determinados dones de la fortuna (τύχη); pero que este Estado se convierta en algo moralmente bueno, en una πολιτεία σπουδαία, es obra del saber y del querer (de ἐπιστήμη y προαίρεσις). En primer lugar, la población de un Estado debe ser reducida y poderse abarcar totalmente con vistas a la «autarquía». Pero si el telos de un Estado es la felicidad de los ciudadanos, basada en la virtud, el Estado mejor será, pues, aquel que mejor garantice la constitución de este objetivo. Por lo tanto, el país debe atender plenamente al principio de la «autarquía» para que sus ciudadanos vivan sin preocupaciones las más elevadas tareas y los fines supremos y, en definitiva, puedan realizar sin impedimento alguno la virtud. Por ello no deben en modo alguno hacer negocios ni tener profesión alguna. Los ciudadanos de tal Estado tienen que unir en sí mismos la razón y la voluntad. Sólo así podrá el legislador conducirlos fácilmente por el camino de la virtud. Pero para que el ciudadano pueda tener en su vida el «ocio» necesario, tiene que poseer la virtud del valor y de la perseverancia y poder así mantener su independencia frente a los enemigos exteriores. De la misma manera necesitan, tanto para la guerra como para la paz, la virtud del autodominio (sofrosine), la de la justicia, y, desde luego en la paz, la de la «filosofía». Pero ¿en qué consiste el «ocio» (σχολή) de los ciudadanos; en qué consiste su contenido vital en la paz? La esencia del verdadero «ocio» es la alegría y la felicidad. Pero este ocio a su vez sólo puede brotar sobre el cuidado y el ejercicio de la virtud. Pero para fomentar las virtudes, los ciudadanos tienen oportunidades suficientes en cuanto miembros del «consejo» (gobier-

Capítulo VIII

LA ESCUELA PERIPATÉTICA ANTIGUA

De acuerdo con el desarrollo interno del pensamiento aristotélico, a consecuencia del cual, en su último período, se fue concentrando cada vez más sobre la investigación científica, su escuela fue adquiriendo también, a lo largo de su formación histórica, este mismo carácter. Esto queda ya patente en su continuador *Teofrasto*, que dirigió la Escuela Peripatética desde el año 322 al 288 a. C., haciéndola florecer extraordinariamente, gracias a su enorme producción científico-literaria y a su actividad docente, ejercida con extraordinario éxito. Como filósofo, sin embargo, se mantuvo apegado siempre a los puntos fundamentales de Aristóteles, si bien él no desconoció las dificultades que muchos de estos puntos presentaban, como nos lo muestra el gran fragmento que se nos ha conservado de su *Metafísica,* y aunque también, en algunos dominios determinados, como, por ejemplo, el de la lógica, introdujo algunas modificaciones, llevando a cabo algunas adiciones. Pero el verdadero talento de Teofrasto se puso de manifiesto en las ciencias especiales. Prueba de ello son las dos obras ya clásicas de botánica que se nos han conservado. Pero también descubrió, siguiendo las incitaciones del maestro, un nuevo dominio científico: la *Historia de la Ciencia.* Su gran obra sobre las *Opiniones de los físicos* es una historia de la filosofía natural de los griegos, incluyendo también la metafísica, desde sus orígenes hasta Platón. Esta obra es imprescindible para el conocimiento de la filosofía antigua. La historia de las ciencias fue cultivada especialmente por su condiscípulo *Eudemo,* que compuso una historia de la matemática y de la astronomía, y por *Menón,* que escribió una historia de la medicina. Pero en lo que se refiere a la filosofía propiamente dicha, apenas hay nada importante entre los peripatéticos hasta *Andrónico* (alrededor del año 50 a. C.). Es importante, sin embargo, que alguno de estos peripatéticos, como *Aristóxeno,* el gran teórico e historiador de la música griega, y *Dicearco de Mesina,* explicaron el alma como la armonía del cuerpo, en consonancia

con una antigua doctrina pitagórica rebatida en el *Fedón* platónico. Más exactamente, Dicearco sostenía que el alma era una mezcla armónica de los cuatro elementos del cuerpo, cuya existencia acaba con la muerte.

La cabeza científica e independiente, desde el punto de vista filosófico de la Escuela Peripatética, fue *Estratón de Lámpsaco,* que en el año 288 fue el seguidor de Teofrasto. Su independencia científica se ve sobre todo en el dominio de la *Física especial:* así por ejemplo en su teoría de la gravedad de la materia, en oposición al dogma aristotélico del «lugar propio» de los cuatro elementos y de los cuerpos absolutamente ligeros y absolutamente pesados. Por medio de esto quedaba totalmente superada la concepción dualística de Aristóteles del mundo corpóreo. Verdaderamente original se nos muestra también Estratón en su teoría, hasta entonces desconocida, del *aire* como elemento. El aire, afirma Estratón, basándose en verdaderas experiencias, es una materia formada por moléculas invisibles, que llena todo el espacio que al hombre no formado científicamente le parece vacío y que puede realizar una notable resistencia corpórea, al comprimirse fuertemente. En relación con esto, Estratón desarrolló una nueva doctrina de la composición de los cuerpos visibles: en todos ellos, con la única excepción del diamante, hay mezclados, en extensiones apenas visibles, espacios vacíos, independientes unos de otros. Pero allí donde alguna vez aparece un vacío «contra natura», o sea originado por el hombre, entonces se precipita en él inmediatamente la materia vecina, o sea el aire (esto es lo que posteriormente se habría de llamar «horror vacui»). Esta doctrina de los espacios vacíos independientes unos de otros la emplea Estratón para explicar algunos fenómenos físicos, como la transmisión del calor y de la luz, así como también al referirse a la fuerza magnética y a la electricidad animal.

En vista de esto es interesante observar cómo esta cabeza tan independiente se planteó los problemas filosóficos del maestro. Pero desgraciadamente hay que decir que en este punto sólo tenemos noticias muy vagas, ya que nuestro conocimiento sobre su filosofía es fragmentario; lo más importante, sin embargo, se conoce con seguridad.

En oposición a los atomistas admitió Estratón en el mundo corpóreo la existencia de fuerzas activas que, unidas a la materia como su sustrato, son peculiares de ésta y condicionan sus cualidades principales. Su concepción de la naturaleza, como la de toda la antigua Escuela Peripatética, es totalmente dinámica, o, más exactamente, es una síntesis de principios mecánicos y dinámicos; pero la doctrina del éter de Aristóteles, y con ello su cosmología dualista, fue abandonada por Estratón, ya que sostuvo que la sustancia de la bóveda celeste era ígnea. Su afirmación de que las estrellas recibían su luz del sol parece indicar que Estratón no creía, como Platón, Aristóteles y la mayoría de los filósofos griegos, que los cuerpos celestes estuvieran animados y dotados de razón, ni, menos aún, que fuesen seres

divinos. La diferencia capital entre la concepción de Aristóteles y la de Estratón radica en que éste rechazó el dogma fundamental aristotélico referente al primer motor, aceptando en su lugar como fuerza creadora la «Naturaleza», poder originario que vive en la materia y es causa de todo nacer y perecer, y rechazando toda concepción antropomórfica y teleológica. Por consiguiente, los factores originarios del ser y del perecer no son trascendentes, sino inmanentes, lo cual constituye la característica fundamental de la concepción del mundo de Estratón. En consonancia con esto está también su psicología.

Han sido las investigaciones de Hans Poppelreuter las que han puesto de manifiesto las profundas diferencias existentes entre Aristóteles y Estratón: con respecto a la opinión de Aristóteles sobre la originación y el proceso de la percepción, no puede hablarse de una analogía con el conocimiento actual acerca de la significación de los nervios sensoriales, puesto que Aristóteles no enseñó que la percepción había de tener lugar en el órgano central. Para Aristóteles no constituía problema alguno dónde ni por medio de qué se realizase este acto. Aristóteles opinaba que el órgano externo, junto con sus enlaces al órgano central (al corazón) y con las partes que le corresponden, constituía un órgano único, que en cada uno de sus componentes era portador de sensibilidad. Pero Estratón reconoció ya que los órganos que unían el mundo exterior con la conciencia eran solamente *portadores de estímulos,* que eran transformados en sensaciones psíquicas en este centro.

Según Aristóteles, el principio (ἀρχή) de lo anímico radicaba en un lugar del corazón. Pero el «alma sensitiva» llevaba a cabo la percepción en los órganos externos. Por el contrario, según Estratón, no solamente los afectos, sino también las percepciones, tenían lugar en el centro consciente (ἡγεμονικόν) y no en determinados lugares del cuerpo, o sea que era en el «hegemonikón» donde se cambiaban en estados conscientes. De la misma manera las sensaciones de dolor y de tacto tenían lugar como tales, no en determinadas partes del cuerpo, sino en el alma, hacia la que eran transmitidas por el «pneuma». Esta conducción por el pneuma —el centro consciente radicaba, según Estratón, en las partes anteriores del cerebro— puede ser interrumpida a veces y de modo arbitrario por el hombre (así por ligamentos de los miembros en cuestión). Fue, pues, Estratón el primero en sostener una teoría referente a la importancia de los nervios sensitivos análoga a la actual.

Solamente el alma es la fuerza a través de la cual todos los procesos de nuestro cuerpo se hacen conscientes, al serle transmitidos por el pneuma. Estratón sostuvo, pues, en oposición a sus predecesores, la total *unidad del alma.* Esto lo muestra ya su concepción de las relaciones entre el percibir y el pensar: el percibir es imposible sin el pensar, pero al mismo tiempo

presupone que al pensar le antecede la percepción. En verdad, Estratón niega que la distinción entre percepción y pensamiento provenga de poderes distintos del alma, puesto que considera a los sentidos sólo como instrumentos del alma única. Por consiguiente, y porque no es posible la percepción sin el pensamiento, Estratón escribe, en oposición a toda la psicología griega desde Alcmeón de Crotona, que también los animales son capaces de pensar. El alma, como algo unificado, es inmanente al cuerpo de todos los seres vivos, incluso al del hombre. Pero Estratón no habla en ningún lugar de una existencia anterior o posterior. Por consiguiente, y con plena coherencia, desechó también la doctrina aristotélica del νοῦς χωριστός. Por lo demás, en un neoplatónico, Olimpiodoro, se nos han conservado las refutaciones de Estratón, que se refieren a las pruebas platónicas de la inmortalidad del alma en el *Fedón*.

Estratón de Lámpsaco fue el único peripatético monista, basado en observaciones empíricas, y, como hemos visto, el más exacto investigador, en el sentido moderno de la palabra, de la Antigüedad. Con razón ha mantenido después de su muerte el sobrenombre de «Físico»[1].

---

[1] Véase el extenso artículo del autor, *Straton von Lampsakos,* en la *Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa-Kroll.

LIBRO SEXTO

LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA

El enorme cambio que siguió en toda la vida social y espiritual de la nación griega a la aparición de Alejandro Magno y que condujo a la época del «Helenismo» tuvo una importancia extraordinaria para la posterior evolución de la filosofía.

Esto solamente puede explicarse con el enorme cambio que experimentó el pensamiento social del hombre griego. Aristóteles había dado a su antiguo alumno, el joven Alejandro, el consejo, antes de su partida para Asia, de que tratase a los griegos como un jefe, y a los bárbaros como un dueño, y de que se preocupase de los griegos como de sus amigos y parientes, y que, por el contrario, usase de los bárbaros como de sus animales domésticos. Los bárbaros se le presentaban, pues, a consecuencia de su naturaleza inferior como esclavos natos, mientras que los griegos, gracias a su superioridad espiritual y a su cultura, eran los «señores natos». Alejandro, según es sabido, no siguió este consejo, sino que obró en sentido opuesto. A causa de los enormes cambios sociales motivados por la política cultural y social de Alejandro se cambió totalmente la relación de los griegos con los «bárbaros», o sea con los pueblos no griegos. Por eso cien años después de Aristóteles una de las inteligencias más finas de la ciencia griega, *Eratóstenes de Cirene,* rechazó aquella división de los hombres e incluso alabó a Alejandro porque no había seguido el consejo de Aristóteles y porque durante su dominación había evitado las guerras inacabables, los destierros y las rebeliones. La distinción entre griegos y bárbaros no era, pues, un principio duradero para dividir los pueblos del globo terrestre, sino que el único principio era el valor del hombre, tanto individualmente como en colectividad. Según Eduard Schwarz formuló el pensamiento de Eratóstenes [1], «a los pueblos no puede considerárseles diferentes por su raza, sino únicamente por su civilización y su cultura».

Todo esto fue algo que a través de Alejandro provocó en el pensamiento del hombre griego radicales cambios. Pero mucho más importante todavía fue el giro que dio la concepción del mundo y de la vida entre los griegos. Su pensamiento y sensibilidad, anclados en la «Polis», fueron arrancados de cuajo por esta revolución, y por medio de la penetración de la cultura

---

[1] *Charakterköpfe,* II, 85.

griega en las concepciones orientales, como es característico del Helenismo, fue influido el pensamiento filosófico de la época posterior. Las cuestiones metafísicas y de teoría del conocimiento, si bien en algunos pensadores todavía tuvieron importancia, se mantuvieron en segundo plano frente a los problemas prácticos y éticos que se referían a la felicidad humana y cuyos intentos de solución, casi en su totalidad, se dirigían a salvar en el individuo el equilibrio intelectual y la íntima propia estimación frente a todo lo externo. La lógica, incluyendo la teoría del conocimiento, y la física, incluyendo la metafísica, aparecen ahora en general como disciplinas auxiliares de la ética.

Capítulo Primero

LA STOA ANTIGUA

Observación preliminar.

Hace algunos años que apareció una obra sobre la Stoa que puede considerarse la obra capital sobre este período: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* de Max Pohlenz, publicada en Gotinga en 1948 y cuyo segundo tomo apareció al año siguiente. El autor nos presenta aquí los resultados de cincuenta años de investigación, cosa que realiza magistralmente con un gran acopio de fuentes y de bibliografía moderna, desde los campos filológicos, filosóficos e históricos. Pohlenz ofrece casi en cada página, tanto sobre la Stoa como movimiento general, como sobre las doctrinas y escritos en particular, una serie de aportaciones nuevas y de descubrimientos sorprendentes relacionados con la historia, con la filosofía, con la literatura. El autor de este manual considera una especial fortuna el haber trabajado con esta obra capital y haberse aprovechado en muchos pasajes de esta exposición de sus más importantes logros. A todos aquellos que quieran verdaderamente profundizar en la Stoa y en la concepción del mundo estoico es indispensable esta obra singular, cuyo estudio no puede recomendarse nunca demasiado para los alumnos de filosofía, de filología clásica e, incluso, de teología científica. La extraordinaria claridad y exactitud conceptual de la exposición, que caracterizó siempre los trabajos de Pohlenz, proporciona al lector no sólo una fuente inagotable de enseñanzas, sino también un alto placer estético.

La Stoa significa la segunda gran filosofía del helenismo que, lo mismo que Epicuro, considera tarea de la filosofía el llevar al hombre hacia la felicidad basándose en una concepción científica de la vida. La Stoa tiene también, y esto es un hecho de capital importancia, un punto de partida común con Epicuro y que consiste en que la verdadera felicidad del hombre sólo depende de él mismo, punto de partida que, por cierto, desde su funda-

dor Zenón no ha sido jamás abandonado en más de quinientos años de historia. En el siglo segundo después de Cristo apareció esta concepción con Epicteto de modo ejemplar. Sin embargo la concepción fundamental de la Stoa, tanto del macrocosmos como del microcosmos, es totalmente distinta de la de Epicuro. Si he caracterizado la concepción de Epicuro como quietista, egoísta y relativamente utilitaria, la de la *Stoa,* por el contrario, es, en el sentido más profundo de la palabra, *activista,* puesto que quiere llevar al hombre a un continuo esfuerzo moral en sí mismo y en la comunidad humana. El hombre, sin embargo, para decirlo con palabras de Marco Aurelio, es un ζῷον κοινωνικόν. También hay que decir que, mientras la concepción epicúrea de la vida llega a un resignado gozo estético al que falta todo impulso para la acción y para obrar, por no hablar del trabajo, la concepción estoica, por el contrario, está impregnada, sobre todo en su ética totalmente idealista, por el destino del hombre como brote de la divinidad y de su tarea fundamental. Muchos de sus partidarios realizaron en su propia vida este ideal. Como el francés Martha ha dicho de Epicteto en su hermoso libro *Les moralistes sous l'empire Romain:* «Sa vie est conforme à sa doctrine».

Mientras los quinientos años de historia de la Stoa significan una enorme actividad intelectual de sus grandes maestros, de un Zenón y de un Crisipo, de un Panecio y un Posidonio, a la que corresponde una gran labor literaria, no puede decirse lo mismo de Epicuro y su escuela (contando, naturalmente, con que se nos perdieron la mayoría de sus escritos), ni tampoco puede hablarse realmente de una historia del epicureísmo.

De ahí que no carezca de interés el penetrar en la historia de la Stoa. Pero antes de entrar en la exposición de la filosofía estoica hay que referirse a dos hechos importantes, puestos de manifiesto por Pohlenz. Uno se refiere al origen *racial del fundador* de la Stoa, Zenón de Cition (en Chipre), y de Crisipo de Solos (en Cilicia). Ambos fueron «medio semitas» por la sangre, aunque con gran influencia helénica. De esto se deduce para la investigación un importante problema, que Pohlenz ha formulado exactamente: «Tenemos que examinar el sistema estoico de doctrinas por ver si se descubren en él partes fundamentales que no sean griegas, y entonces preguntar si se pueden explicar por aquello que en este sistema puede suponerse de espíritu fenicio»[1].

Lo segundo que hay que tener en cuenta y que también ha sido explicado por Pohlenz es *la situación de la filosofía griega alrededor del año 300 a. C.,* y, especialmente la explicación etiológica del hecho de que la Stoa, gracias a Zenón y a Crisipo, oscureció la Academia platónica y el Liceo aristotélico, manteniendo a lo largo de siglos la primacía entre las cuatro escuelas

[1] *Die Stoa,* I, pág. 31.

filosóficas de Atenas. Es decisiva en este punto la filosofía del Logos de Zenón, influida extraordinariamente por el Logos de Heráclito. La teoría metafísica del Nous, tal como la concibió Aristóteles, era inapropiada para explicar el mundo visible. Muy distinta era la teoría del Logos de Zenón. Este concepto del Logos, que ocultaba en sí mismo el impulso para la acción, se convirtió, gracias a Zenón y a consecuencia de su nuevo sentimiento de la vida, en el concepto capital de toda la filosofía estoica, no sólo de la lógica, sino también de la física, que incluía en sí la psicología, y de la ética. El hombre es un ser dotado de razón, que se encuentra íntimamente unido, por medio del Logos que en él obra continuamente, al Logos del Universo. Por medio de esta idea del Logos, dominante en todas las «partes» de la filosofía, se estableció de manera feliz su unidad.

Otro hecho fundamental para la primacía de la Stoa fue la aparición y el influjo singular de Crisipo, que con razón fue llamado el segundo fundador de la Stoa. «Si Crisipo no hubiera surgido, no hubiera existido la Stoa.»

Zenón de Cition, en Chipre, discípulo del cínico Crates y después del megárico Estilpón, fundó después de largos años de estudio, alrededor del 300 a. C., la escuela estoica, que tomó el nombre de «Stoa Poikilé», que era una especie de pórtico adornado con cuadros de múltiples colores, y donde Zenón solía reunir a sus discípulos. En la historia de la Stoa distinguimos tres períodos: el *antiguo* (del 300 hasta el 130 a. C., aproximadamente), el *medio* (del 130 al 50 a. C.) y el *nuevo* (del 50 a. C. hasta el siglo tercero d. C.). Los representantes principales de la Stoa antigua, además de Zenón, son Cleantes de Asos, en la Tróade, y sobre todo Crisipo de Solos, en Cilicia, nacido entre los años 281 y 277, y que dirigió la escuela entre el 232 y el 204. Bajo Crisipo, la Stoa, conminada por los ataques y la concurrencia de otros filósofos contemporáneos a tomar una nueva dirección, se convirtió en la escuela filosófica más influyente de Atenas. Crisipo dio el sello a la doctrina estoica a lo largo de los siglos, defendiéndola contra todos los ataques gracias a su eminente talento dialéctico y a su gran producción literaria (más de 700 obras, de ellas 311 libros sobre lógica). La Stoa media, cuyos jefes más importantes fueron *Panecio de Rodas* (escolarca hasta 110 a. C.) y después *Posidonio de Apamea* (en Siria), se caracteriza por la aspiración a armonizar, bajo la forma de un cierto eclecticismo, las grandes divergencias entre la Stoa y la filosofía platónico-aristotélica. A través de Panecio y Posidonio, la Stoa penetró victoriosamente en el mundo romano. Posidonio es, junto con Aristóteles, el mayor talento enciclopédico de la Antigüedad y, al mismo tiempo, en el campo de las ciencias especializadas, un investigador independiente y original, cuya labor científica estuvo estrechamente unida a su filosofía. Posidonio fue también un escritor verdaderamente importante y productivo. Representantes

de la Stoa nueva son *Musonio, Séneca* (que en realidad no fue un estoico «puro»), el liberto frigio *Epicteto* y el emperador *Marco Aurelio.* Al lado de esto hay otra corriente culta, que, lo mismo que hizo Epicteto, volvió de nuevo a la ortodoxia de Crisipo (Cornuto y Hierocles). La siguiente exposición se basa en líneas generales en la ortodoxia de Crisipo.

Platón, en el *Teeteto,* caracterizó la esencia del pensamiento como un hablar, o, más exactamente, como un *dialogar del alma consigo misma.* Pero fue por primera vez Zenón, que conocía dos idiomas, quien investigó exactamente la íntima dependencia entre hablar y pensar, así como también el que el pensamiento sólo es posible bajo la forma de palabras. Pensar y hablar van, pues, indisolublemente unidos. De esta manera, para Zenón, el lenguaje como tal y su relación con el pensamiento llegó a ser un problema filosófico. «Su idea era que el lenguaje había que considerarlo un fenómeno del Logos, lo mismo que el pensamiento». Zenón fue, pues, llevado a ocuparse con investigaciones filológicas, como consecuencia de las continuas comparaciones que tenía que establecer entre el griego y su idioma materno, el fenicio. Llegó a establecer las bases para una gramática griega, en la cual, aparte de la fonética, no sólo puso en claro las formas principales de la flexión (declinación y conjugación), sino que fundó también la teoría de los tiempos. Zenón distingue dos grupos principales en las formas verbales: aquellas que indican la duración de una acción y aquellas que indican la perfección de la misma. No tiene en cuenta, por consiguiente, la distinción temporal de las formas verbales, que había hecho Aristóteles. Éste es un hecho que ya había observado Pohlenz, dado que el idioma materno de Zenón era una lengua semita. Pues los idiomas semitas, como ocurre con el fenicio y con el hebreo, conocen solamente una división de los tiempos: aquellos que caracterizan una acción durativa o una acción ya acabada.

La gramática científica griega desechó pronto este punto de la teoría del lenguaje de Zenón, aceptando la distinción temporal de Aristóteles. Sin embargo, la importancia que Zenón dio a los fenómenos idiomáticos y sus fundamentales descubrimientos hicieron una impresión tan profunda en sus continuadores, que, en adelante, había de enseñarse en la filosofía estoica, como segunda parte de la dialéctica, la llamada retórica, que comprendía sobre todo la gramática, la estilística e incluso la métrica.

La filosofía estoica del lenguaje y, sobre todo, su teoría del mismo ejercieron un influjo tan profundo en las épocas siguientes, especialmente entre los romanos (Varrón), que hasta hoy se usan en la enseñanza de los idiomas antiguos. Sobre otro problema, también relacionado con la filosofía del lenguaje y que había sido muy discutido desde los tiempos de los sofistas, Zenón y sus seguidores tomaron una determinada actitud. Este problema es el de si el lenguaje humano tiene su origen en la misma Naturaleza (physei) del hombre o es más bien resultado de un común acuerdo (thesei). Frente

a esta cuestión tan discutida, la Stoa tomó una postura intermedia: la naturaleza es la fuente originaria que indicó el camino a los formadores del idioma. Por lo tanto participa en su origen de la *physei* y de la *thesei.*

El problema de la relación entre el pensamiento y su expresión verbal ocupó también insistentemente a la Stoa antigua. No solamente se distinguió el lenguaje humano de los sonidos que emitían los animales, sino que, precisamente, a consecuencia de la comparación con éste, pudo determinarse mejor su esencia. Así Diógenes de Babilonia, un discípulo de Crisipo, afirmaba que «el lenguaje es un sonido que brota de la *facultad de pensar* (ἀπὸ διανοίας) y que sirve para denominar las cosas». Por consiguiente, en el hombre, y solamente en él, van íntimamente unidos, formando un todo, el pensamiento y el lenguaje.

1. *La antigua lógica estoica (especialmente la teoría del conocimiento).*

En la enseñanza de la filosofía estoica Crisipo ponía la lógica como base para las otras dos partes de la filosofía. La lógica se dividía en dialéctica y retórica (pues el Logos abarca tanto la palabra hablada cuanto su forma). A la dialéctica estoica, o sea a la lógica en el sentido propio, corresponden, aparte de las definiciones, la teoría del conocimiento y la fisiología del sentido, así como la doctrina sobre los juicios y conclusiones.

En la teoría del conocimiento, la Stoa anduvo por caminos hasta cierto punto nuevos; según ellos —también aquí dio Crisipo a esta doctrina su forma definitiva—, el proceso del conocimiento recorre los siguientes estadios: lo que se transmite por medio de los sentidos al hegemonikón (a la razón, la parte principal del alma), provoca una «representación» (φαντασία), proceso que Zenón explicaba como una «impresión» (τύπωσις) en el alma y que Cleantes había ejemplificado con la huella que un sello deja en la cera. Crisipo rectificó esta concepción, ya que es imposible que puedan conservarse al mismo tiempo en el hegemonikón las distintas impresiones, de las cuales la última haría desaparecer a todas las anteriores, limitándose, por lo tanto, a falta de una imagen apropiada, a caracterizar la representación como una «mutación» del alma. Observaba también que esta representación (fantasía), igual que la luz, traía a la conciencia del sujeto no sólo a sí misma, sino también a los objetos que la provocan. Según su origen, distinguía las φαντασίαι αἰσθητικαί, o sea las representaciones de cosas percibidas con los sentidos, y las φαντασίαι λογικαί, o sea las representaciones que resultan del pensamiento racional (por ejemplo, la de la Providencia).

Pero de la masa de representaciones que llegan al hombre, no surge todavía el conocimiento. Pues si el hegemonikón está de acuerdo con alguna

representación, o sea, la acepta como imagen de una realidad, sin examinarla, entonces surge sólo una «opinión» (doxa), pero no un verdadero conocimiento. El conocimiento surge sobre la base de una representación cataléptica (καταληπτική), o sea aquella que por su inmediata *evidencia* (ἐνάργεια) invita a la inteligencia a dar su asentimiento (συγκατάθεσις) y a reconocerla como de acuerdo con la realidad. Este consentimiento, del que depende que la inteligencia, por medio de un «comprender», haga propio este conocimiento o no, parece ser un doble proceso y tener por un lado algo involuntario, y, por otro, algo voluntario radicado en nuestra propia decisión. Recibir una representación es, pues, algo involuntario, o sea que sucede sin nuestra intervención y sin que el que la recibe pueda intuir en ello, sino que, más bien, yace en la fuerza del objeto que provoca dicha representación y que puso al alma en tal estado. Por el contrario, el consentimiento a este movimiento, o sea a la representación, yace en poder de aquel que acepta tal representación [2]. Este consentimiento es obra del «hegemonikón», o sea del «Yo», y es el momento decisivo en el conocimiento real de una representación cataléptica. Pues es un *juicio* que depende solamente de la decisión del hegemonikón. (Análogamente a aquella aquiescencia interna nuestra, al tomar una decisión por la cual actuamos.) «Una *representación cataléptica,* sin embargo, es la que se produce como consecuencia de una cosa presente, que se ha acuñado de acuerdo con este «ser presente». Una *representación acataléptica* (o no comprensiva) es, por el contrario, aquella que no surge sobre una cosa realmente presente, o, en el caso de que surja sobre una tal cosa, no es consecuencia exacta de este ser presente» (Crisipo, Fr. 53). Como ejemplo de esta distinción puede tomarse la representación que el muchacho tiene de «las hijas del rey de los elfos en un lugar sombrío» en la poesía de Goethe; ésta es una representación típicamente acataléptica. Una representación cataléptica sería, por el contrario, la del padre, que ve «las praderas grises». Naturalmente que hay representaciones catalépticas basadas en representaciones sensibles, y también como resultado del pensamiento lógico, así, por ejemplo, en la matemática.

La representación cataléptica es el «criterio de verdad». Sin embargo, todas las representaciones, también las catalépticas, tienen su origen en la percepción sensible (αἴσθεσις); en este sentido, la teoría estoica del conocimiento es totalmente sensualista. Pero, sin embargo, con Zenón tiene lugar una limitación de este sensualismo en abierta oposición con Epicuro. Puesto que el hombre, según la doctrina estoica, que, por cierto, está totalmente de acuerdo con las concepciones de Sócrates, Platón y Aristóteles, es «por naturaleza» un ser racional, en el que el Logos es la potencia decisiva y que lo distingue de todos los otros seres, así el primer intento de Zenón

[2] SEXT. EMP., *Adv. Math.,* VIII, 396; CRISIPO, Fr. 91.

habría de ser el constatar y afirmar la *autonomía* y absoluta independencia del Logos en el hombre. Esto se realiza gracias a su doctrina de la «representación cataléptica», que sólo puede tener un ser racional, o sea que puede hacer despertar en sí mismo, gracias a la razón, y que se añade a la percepción sensible como un factor no provocado por ésta, sino independiente por sí mismo. Pues el que la representación (phantasía) tenga o no el asentimiento (synkatáthesis) de este factor, depende sólo de él. Y cuando da su asentimiento a esta representación, lo hace basándose en un examen racional de la cosa en cuestión y en virtud de su representación cataléptica.

De estas representaciones se desarrollan (en el curso de la evolución de todo hombre desde los siete años y, sobre todo, desde los catorce, con el estado de la pubertad) los conceptos; al principio de una manera *inconsciente,* y después, los conceptos genéricos (προλήψεις), con la ayuda de la memoria, y, también, en parte, por medio de una formación y de un ejercicio continuo en la dialéctica. El sabio sólo tiene representaciones catalépticas, y, basándose en éstas, y con la colaboración de la memoria, logra también la experiencia (empeiría); por el contrario, los conceptos supremos, especialmente los morales, se forman a base de una íntima experiencia y valoración de las cosas.

Al lado de la teoría del conocimiento, la Stoa antigua (Crisipo) cultivó especialmente la lógica, en el sentido estricto de la palabra, como doctrina de los juicios, de las conclusiones y de la demostración.

Si bien no podemos entrar en su doctrina del juicio (ἀξίωμα)[3], sin embargo, su doctrina de la *demostración científica,* o sea de sus fundamentos, del silogismo demostrativo y especialmente del silogismo hipotético o disyuntivo, tiene un extraordinario interés. Por cierto que éstos ya los habían tratado Teofrasto y, sobre todo, Eudemo, estableciendo sus cinco formas fundamentales. Estas formas las expresó Crisipo con los famosos «tropos», formulados de la siguiente manera[4]:

1. Si es de día, hay claridad; es así que es de día, luego hay claridad. Como fórmula puede expresarse del siguiente modo: si A existe, existe también B; es así que existe A, luego existe B.
2. Si es de día, hay claridad; es así que no hay claridad, luego no es de día. Si A existe, existe B; es así que no existe B, luego tampoco A.
3. A y B no existen nunca al mismo tiempo. Es así que existe A, luego no existe B.
4. (Disyuntivo). O existe A o B ; es así que existe A, luego no existe B.
5. O existe A o B ; es así que no existe A, luego existe B.

---

[3] *Stoicorum veterum fragmenta,* tomo II, p. 62, 33 sig.

[4] *Stoicor. vet. frag.,* II, p. 80, 33.

Para explicar estas cinco clases de silogismos Crisipo se servía de estos ejemplos primitivos, que podían aplicarse a todos los casos concretos posibles, en el dominio de la física o de la ética, donde el contenido de la conclusión era todavía desconocido. Crisipo define el concepto de la prueba científica de la siguiente manera: prueba (apódeixis) es un proceso conclusivo que, basándose en presuposiciones ya conocidas, llega hasta lo desconocido (epiphorá) [5].

Naturalmente que toda la silogística le servía a Crisipo para construir su concepción del mundo.

Si bien el espacio de que disponemos no nos permite entrar con más detalle en la antigua lógica estoica, hay que destacar, sin embargo, que gracias a Pohlenz se han conseguido valiosos resultados en este estudio, frente a las opiniones de Prantl y Zeller.

2. *La física.*

Zenón, el fundador de la primera concepción estoica del mundo, intenta superar el dualismo platónico-aristotélico, bajo la forma de un monismo materialista. Las bases metafísicas para la consecución de este fin surgieron de la doctrina de Heráclito de Éfeso. Esta doctrina constituye, pues, la base de toda la física estoica. Al lado de esto hay algunos rasgos cuyo origen se encuentra en la teoría aristotélica de la Naturaleza. Como Karl Praechter ha expresado exactamente, en el desarrollo de la metafísica griega desde Platón y con más claridad ya en la teoría de Aristóteles sobre la relación de materia y forma, se ve una tendencia cada vez más fuerte *a poner en lugar de la transcendencia la inmanencia,* que llega al máximo con Estratón de Lámpsaco, y con la Stoa, si bien en forma totalmente distinta en esta última.

Uniéndose a la concepción fundamental de Aristóteles, se distinguen dos últimos principios de las cosas, un principio activo y otro pasivo que, como veremos posteriormente, no se encuentran en oposición absoluta: la materia, que por naturaleza carece de propiedades (pero que, como en Aristóteles, sólo se da en la realidad de manera cualificada), y el Logos, la divinidad. Pero como según la concepción estoica todo lo real es corpóreo y sólo puede obrar corpóreamente, de la misma manera la divinidad, lo mismo que el alma, es de naturaleza material, si bien más sutil e invisible. Así el pneuma es concebido como un soplo etéreo. Por consiguiente, los dos principios originarios de la Stoa antigua no presentan una oposición totalmente irreductible; aparecen más bien en una oposición gradual, y están siempre y en todas partes unidos uno con otro, aunque en distinto grado. No existe,

[5] *Stoicor. vet. frag.*, II, p. 89.

pues, materia sin «pneuma» ni «pneuma» sin materia, pues el pneuma es, como hemos dicho, una materia más sutil. Pero conceptualmente pueden dividirse ambos y, según esto, la materia es el principio puramente pasivo, y el pneuma el activo. El principio activo, que penetra todas las materias y todas las cosas, representa según la metafísica estoica tres clases de funciones: es una materia originaria, es fuerza originaria también y, al mismo tiempo, un espíritu que todo lo orienta. Y todo esto, naturalmente, en una misma persona, si es que aquí podemos hablar de personas. Ejerce sus funciones en todo el mundo visible, tanto en las profundidades de la tierra como en la atmósfera, tanto en las estrellas como en las piedras, en las plantas y en los seres vivos, y estas funciones son las de un principio conformador y que obra conforme a un fin, según el punto de vista desde el que se le observe: como «naturaleza» (φύσις), origen de todo lo vivo, de todo movimiento; como poder creador y conformador; como providencia (πρόνοια) y, al mismo tiempo, como ley universal; o como inevitable destino, al que nada puede escapar, ni en el cielo ni en la tierra. También concebido religiosamente puede tomarse como divinidad, llamada popularmente Zeus, pero sobre todo, y preferentemente, como Logos, como razón que domina en el mundo (aquí resuena la grandiosa concepción de Heráclito). Este Logos, entendido como una potencia original y creadora, llamado *Logos Spermatikós*, que todo lo llena y lo penetra, encierra en sí mismo las distintas potencias capaces de crear (λόγοι σπερματικοί), en cantidades tan sutiles que apenas pueden percibirse, pero que llenan toda la materia, si bien se hallan presentes en distinta forma, según su propia peculiaridad, o sea determinando esta peculiaridad. Aquí reconocemos, aunque de una forma más burda, las «formas» (εἶδος) aristotélicas. Pero mientras la materia, y no por sí misma, sino por el principio que continuamente actúa en ella, se encuentra en continuo cambio, el Logos, por el contrario, es una especie de ley que permanece siempre idéntica (también aquí se ve el influjo de Heráclito). La unidad del mundo radica, por consiguiente, en la unidad de la materia originaria de todas las cosas, idéntica al pneuma, a la fuerza originaria. De esto se deduce para los estoicos «la simpatía de todas las cosas» (συμπαθεία τῶν ὅλων) y, como veremos, la armonía suprasensible del Universo (también según Heráclito). Las figuras representativas de la Stoa antigua, Zenón y Crisipo, creían, sobre esta base, que se podía desarrollar todo un sistema de creencia en las predicciones, la famosa «Mántica». Con la astrología babilónica, que pronto fue introducida por los estoicos, sobre todo por Crisipo, en su sistema, concordaba perfectamente la doctrina de «la simpatía de todas las cosas», especialmente con el fatalismo estoico, fundado sobre la concepción del inevitable encadenamiento de todas las causas y sobre la ley eternamente inmutable; todo lo cual conduce a un decidido determinismo.

La serie Cosmos-Logos-Theos, o sea «orden universal» - «razón universal» - «divinidad», es más típica de la Stoa que de cualquier otra filosofía helenística. El mundo visible, sobre todo el cielo estrellado, patentiza en todas sus regiones, y a pesar de todas las contradicciones y disonancias aparentes, un orden establecido y sublime, que solamente puede ser obra de una razón determinada por fines e idéntica a la divinidad, que manda en todo lo visible. La concepción del mundo de los estoicos es, por lo tanto, absolutamente panteísta, en oposición al teísmo de Aristóteles. Este mundo, «vestidura viviente de la divinidad», es un ser animado, racional y divino, que en todas sus partes está encaminado a lo bello y a lo perfecto a través de una armonía suprasensible, sólo captable por los ojos del espíritu. Esta concepción teleológica obligó a los estoicos de la primera generación a desarrollar sistemáticamente una «teodicea» [6], concibiendo preferentemente al Logos como «Providencia», si bien tenía que conceder que ésta dirigía su atención al sostenimiento del Todo, pero no del individuo.

En oposición a Aristóteles, pero en consonancia con su antepasado, Heráclito de Éfeso, enseñaban los estoicos el carácter transitorio del mundo y, de acuerdo con esto y apoyándose también en Heráclito, el nacimiento del mundo, desde el fuego originario y creador, que es el cuerpo vivo del Logos que actúa en él, y que siguiendo un orden determinado saca de sí mismo todas las cosas, para volverlas a sí mismo otra vez cuando los planetas han ocupado de nuevo el mismo lugar que tenían en un principio. Así, con este fuego final (ekpyrosis) desaparecen todas las cosas y a la par se va preparando todo de nuevo para volver a surgir de la misma manera, en formas idénticas y con idénticos destinos. Éste es el dogma estoico de la «palingenesia», sustentado en antiguas doctrinas órfico-pitagóricas, y que consiste en el renacimiento de todas las cosas, que es consecuencia necesaria de la ley absoluta que manda en todo devenir y en la absoluta constancia del Logos. Es evidente que los estoicos, con estas concepciones de Heráclito, tenían que admitir también la doctrina de los períodos del mundo, tomada de sus predecesores milesios.

De otra manera que Aristóteles, la Stoa admite solamente cuatro elementos, equiparando el éter a la esfera ígnea o, por lo menos, a su capa superior. Por lo demás, la teoría estoica de los elementos, que están concebidos siempre como paso continuo de unos a otros y en los que acaba por predominar el fuego, está muy influida por la de Aristóteles y no sólo en la idea de que dos de los elementos, la tierra y el agua, son pasivos, mientras que los otros dos, el aire y el fuego, son activos, sino, sobre todo, en la extraña teoría de la física aristotélica, sólo superada de hecho por Estratón, de que

[6] Véase para esto mi investigación *Zur antiken Theodizee* (*Archiv für Geschichte der Philosophie,* XX, 1907, pág. 173 sig.).

los dos primeros elementos son absolutamente pesados, mientras que los otros dos son absolutamente ligeros, tendiendo cada uno de ellos a su lugar natural. Estas dos parejas de elementos, una con su tendencia centrípeta y otra con su tendencia centrífuga, se equilibran, por lo cual se explica el equilibrio del Cosmos en el vacío infinito, lo mismo que la persistencia del globo terráqueo en el punto medio del Universo.

Para la Stoa es cosa clara que la tierra ocupa el centro del Cosmos. La concepción estoica es, como la de Aristóteles, geocéntrica y antropocéntrica.

Ya en el siglo v a. C., un pitagórico, Hicetas de Siracusa, había sospechado que el movimiento diario de la bóvedas celeste era sólo aparente, y que era más bien *la tierra la que se movía alrededor de su eje,* mientras que la bóveda celeste se mantenía inmóvil. Este descubrimiento fue transmitido por Ecfanto, discípulo de Hicetas, a Heraclides Póntico, discípulo de Platón, pero sin embargo todavía sostenía el movimiento del sol alrededor de la tierra, mientras que, por el contrario, los planetas giraban alrededor del sol. Hacia el año 250 a. C., Aristarco de Samos, que tomó de Heraclides la teoría del movimiento diario de la tierra alrededor de su eje, tenía la opinión de que no era el sol quien se movía alrededor de la tierra, sino la tierra la que se movía en torno al sol, en una órbita anual inclinada con relación a su eje (eclíptica). Aquí vemos expresada, pues, con toda claridad, la hipótesis heliocéntrica, que después había de ser confirmada por Copérnico.

Qué extraña les pareció a los contemporáneos de Aristarco esta hipótesis, puede deducirse del hecho de que el entonces jefe de la Stoa, Cleantes de Asos, dirigió un escrito a toda Grecia en el que pedía que Aristarco fuera juzgado por impiedad, puesto que al afirmar que la tierra no era el centro del mundo, se atacaba la existencia misma de la divinidad.

Con esto, Aristarco de Samos puede considerarse como el astrónomo matemático más genial, no sólo de toda la Antigüedad, sino de la astronomía en general. Aristarco había conseguido tener conocimientos tan fabulosos sobre la magnitud y dimensiones del Universo sin ayuda de un telescopio, que incluso un astrónomo moderno se extrañaría de ello, sabiendo, por cierto, que Sirio está alejada de nosotros 400 años luz (se entiende por año luz el espacio que la luz recorre en el curso de un año), 1.314.000.000.000 millas (a 7,5 Km.). Aristarco afirmaba que, si nos representáramos el círculo que la tierra describe en torno al sol y que, como sabemos hoy, tiene un diámetro de cuarenta millones de millas, completado como esfera, entonces esta esfera, de magnitud inimaginable, en comparación con el Universo, cuyo diámetro es igual al doble de la distancia que hay de la tierra a la bóveda celeste, sería solamente como un punto. A un astrónomo tan genial y cuyos conocimientos sobrepasan en milenios a los de sus contemporáneos, los jefes

de la Stoa quisieron entonces traerlo ante un tribunal acusado de blasfemia contra la divinidad.

La hipótesis heliocéntrica, que cien años después intentaría probar científicamente Seleuco de Seleucia, no llegó a penetrar en la Antigüedad [7]. Giordano Bruno, apasionado heraldo de este descubrimiento de Copérnico, habría de ser condenado por la Iglesia. Tan firme era en la Edad Media la idea de que la tierra era el centro del universo, igual que en la época de Cleantes de Asos (250 a. C.).

La bóveda celeste está formada por cuatro capas concéntricas, en las cuales no existe vacío alguno. (La negación del vacío en medio del mundo les pareció necesaria a los estoicos, porque, de lo contrario, se interrumpía la continuidad del pneuma, que lo penetraba todo, y, con ello, el influjo del Logos, suprimiéndose también la unidad del mundo y la posibilidad de nuestro conocimiento sensible.) La capa superior de éstas, la esfera ígnea, queda delimitada por la bóveda celeste, bajo la cual están situadas las esferas de los siete planetas, y en la inferior la de la luna. Los estoicos estaban también convencidos de la naturaleza divina de las estrellas, formadas por un «fuego creador» (en oposición al fuego destructor, al terrestre); por consiguiente, son seres animados irracionales, que necesitan para mantenerse de las evaporaciones de las superficies líquidas de la tierra y que de la misma manera que nacieron volverán otra vez a desaparecer en el fuego primitivo. El centro del Universo lo ocupa el globo terrestre, sobre el que reconocemos un cuádruple y gradual imperio de la Naturaleza (aquí se ve el influjo aristotélico). Primero, las formas que pertenecen a la Naturaleza inorgánica, piedras y metales, en las cuales como fuerza natural sólo impera la «hexis», que es causa de su persistencia y de sus propiedades, y que están condicionadas por las tensiones peculiares del pneuma que actúa en ellas. En una escala superior se encuentra el mundo de las plantas, que, no sólo es capaz de determinados movimientos, sino también de la nutrición y de la procreación, pero que, sin embargo, no posee alma alguna, sino sólo una naturaleza (physis) como principio que informa y que da la vida. El alma es ya propia de los animales, a pesar de que, a diferencia del hombre, son considerados como «seres vivos irracionales», mientras que el hombre es la cima de todos los seres gracias al *Logos,* a la facultad intelectual, que le distingue de todos los otros seres y le permite dominarlos.

(Es muy instructiva una comparación entre la física aristotélica y la estoica, que aquí no podemos estudiar detalladamente, sino sólo en algún punto, como el de la relación entre Dios y mundo. En Aristóteles, Dios es lo trascendente, espíritu sólo ocupado en la contemplación de su propia esencia y que no tiene conocimiento alguno del mundo, de tal manera que no puede

[7] Véase sobre esto con más detalle FRANZ BOLL, *Das astronomische Weltbild,* pág. 35.

presentar ningún problema para la teodicea. En la Stoa, por el contrario, la divinidad, como hemos visto, está concebida, en su relación con el mundo, como «Providencia», indispensable para su conservación, y todo está ordenado de la manera más sabia y perfecta. Así pues, algunos estoicos, en los cuales vivía una sensibilidad religiosa muy acusada, o una intuición poética, concibieron esta Providencia bajo la personificación de una especie de padre del género humano, bondadoso y sabio, como ya Cleantes lo había hecho en su grandioso himno a Zeus.)

La concepción estoica, por lo que se refiere a la física y a la metafísica, es un monismo materialista, y, en relación con la divinidad, un panteísmo con cierto matiz religioso. Como concepción de la Naturaleza y de acuerdo con Aristóteles, es dinámica y teleológica, pero, al mismo tiempo, como se ve en su teodicea, tiene un marcado carácter racionalista. En relación con el nacer y el perecer de las cosas, es fatalista.

3. *La psicología.*

Lo mismo que la metafísica, también la psicología de la Stoa presenta rasgos marcadamente materialistas. Históricamente está influida sobre todo por las concepciones de Heráclito. El alma humana es una parte del alma del mundo, del Logos que domina el Universo. Según su sustancia, el alma es de naturaleza corpórea. ¿Cómo puede, pues, relacionarse con el cuerpo? Su corporeidad se deduce de la metafísica estoica, según la cual todo lo real es corpóreo. Por consiguiente, todos los procesos espirituales y todas las cualidades son de naturaleza corpórea. Más exactamente, el alma es un pneuma seco e ígneo, que sube de la sangre como un vapor capaz de percibir. La nutrición, es decir, en realidad la continua renovación de este pneuma es consecuencia de la evaporación de la sangre y del aire respirado. Sobre la «tensión» (τόνος) de este pneuma se apoyan todas las propiedades y estados del alma, pues este pneuma, formado por partículas finas, y que tiene la propiedad de moverse a sí mismo y que a la vez es el principio vital por el que respiramos y vivimos, está dotado de razón, gracias a su «cualidad» seca e ígnea, lo mismo que las estrellas en virtud de su sustancia resplandeciente. El alma nace por procreación: después que el embrión se ha desarrollado en el cuerpo de la madre como una naturaleza vegetal, el pneuma que hay en él, al tener lugar el alumbramiento y a su contacto con el aire frío exterior, se convierte en alma (ψυχή-ψύχεσθαι), y de esta manera el alma, como una especie de soplo ígneo, «se reparte por todo el cuerpo»; y si alguna vez se escapa de él, viene la muerte. El alma persiste durante algún tiempo después de la muerte (concepción que por cierto no se deduce de la física estoica) y por último se extingue completamente. Se-

gún Cleantes, el alma existe hasta la ekpyrosis (incendio del mundo); pero según Crisipo, cuya doctrina sobre este punto fue decisiva, sólo las almas de los sabios viven tanto tiempo, y acaban por desaparecer en el alma del mundo. La Stoa antigua no conoció un «más allá» ni una verdadera escatología.

La reflexión sobre la relación del alma con el cuerpo llevó a los estoicos a descubrir algunos problemas psicológicos y a intentar solucionarlos: así, por ejemplo, la explicación de las localizaciones de algunas sensaciones físicas en determinadas regiones del cuerpo, además del origen psicológico de los procesos motores (según Aristóteles) y de una explicación psico-física del origen del lenguaje.

Según la doctrina estoica antigua —en oposición a Platón y Aristóteles— el alma consta de ocho partes: los cinco sentidos, la facultad procreadora, la facultad del lenguaje y la «parte dominante», el hegemonikón. De estas «partes» hay que distinguir las facultades (δυνάμεις), de las cuales el hegemonikón posee varias. El hegemonikón es la potencia racional, la razón de la que depende toda la vida física y psíquica del hombre. El lugar donde se asienta el hegemonikón no es, según una antigua doctrina estoica, el cerebro, sino el pecho o más exactamente el corazón. Esta opinión intentó justificarla Crisipo con una serie de argumentos. El Logos o hegemonikón, que surge con el nacimiento, se desarrolla lentamente en el hombre, desde los siete años hasta el comienzo de la pubertad; después con el envejecimiento del cuerpo se debilita cada vez más. Una función fundamental del hegemonikón es la conciencia (Crisipo, Fr. 845) y sus facultades son cuatro: la representación (φαντασία), el juicio afirmativo (συγκατάθεσις), el instinto (ὁρμή) y el pensar (λόγος), sobre los que ya hemos hablado al tratar de la lógica estoica.

Un peculiar desarrollo toma la psicología estoica antigua con la doctrina de las percepciones sensibles (αἰσθήσεις) y de los afectos (πάθη). Las percepciones son fenómenos corpóreos, de la misma manera que todos los movimientos del alma son también de naturaleza corporal. La percepción surge cuando, por un estímulo que viene de fuera, se produce un movimiento en el órgano correspondiente, que llega «hasta el fondo del alma», o sea hasta el *hegemonikón* y que sólo con su colaboración puede realizarse, ya que es necesario un determinado movimiento como de tensión (τονικὴ κίνησις). Partiendo de éste surgen algo así como unas corrientes (πνεύματα) hacia los diversos órganos sensoriales y hacia las otras siete partes del alma, parecidas a los tentáculos de un pulpo o a los hilos de una araña, que en el centro transmiten todos los movimientos de la tela. Pero las percepciones sensibles y el pensamiento racional se apoyan en la misma facultad del alma (δύναμις), que toma parte en este proceso de diferente manera. Los sentidos (αἰσθήσεις) son sólo instrumentos, servidores, emisarios del *hegemonikón,*

que, por medio de ellos, ve, oye, gusta, etc., pues es el *hegemonikón* el que elabora las noticias que le aportan los sentidos y saca las consecuencias de ellas; sólo él es el que piensa. De esta manera explicaban los estoicos la unidad del alma. Pero todavía queda como problema la relación entre el contenido de la percepción y la memoria. No podemos entrar ahora en la fisiología de los sentidos, que tenían los estoicos.

Muy característica es la doctrina estoica de los *afectos* (πάθη), en la que hay que observar que la palabra griega es mucho más rica en contenido que la traducción española y comprende en sí tanto el sentimiento como la pasión. El afecto, usando la palabra en el sentido griego, es un movimiento del alma, irracional, contrario a la naturaleza del Logos, o también «un instinto excesivo» que no obedece a la razón. Sin embargo, según la doctrina estoica está todavía en el dominio de la voluntad humana *(in nostra potestate)*. Todos los afectos descansan sobre un juicio falso, sobre una opinión equívoca; son, pues, «perversiones» del Logos. De esta concepción estoica se deduce sin más que el «sabio» es interiormente libre (ἀπαθής). Según Zenón, y a diferencia de Crisipo, los afectos no son juicios falsos, sino «contracciones y distensiones, euforias y depresiones del alma». Al caracterizar Zenón como madre de todos los afectos la «intemperancia desenfrenada» *(intemperata intemperantia)*, pone de manifiesto que una explicación puramente racional de los πάθη no le satisfacía plenamente. Los afectos tienen dos signos esenciales. Se apoyan sobre una «opinión» reciente [8], y tienen además en su proceso algo que fuerza y que empuja (βιαστικόν). (La última característica no está muy clara dado el carácter racional de los πάθη.)

Puesto que los afectos brotan de un juicio falso y sobre un bien o un mal, distingue la Stoa cuatro géneros principales entre estos afectos: el apetito (ἐπιθυμία), el placer (ἡδονή), la angustia (φόβος) y la pena (λυπή). El apetito y el placer son falsas representaciones inmediatas y momentáneas de un bien supuesto, bien sea en el presente o en el futuro; la angustia y la pena son representaciones supuestas también de un mal en el presente o en el futuro. Las subdivisiones de estos cuatro afectos fundamentales eran establecidas en gran número por los estoicos, intentándolas denominar conceptualmente. Así, por ejemplo, una especie de pena es la compasión (ἔλεος); por eso el sabio que está libre de todo afecto no experimenta compasión alguna; la compasión sólo la siente el mentecato.

Hay que destacar, sin embargo, que Crisipo, «indiferente ante la experiencia, llevó el intelectualismo hasta sus más extremas consecuencias» (Poh-

[8] En esta característica (πρόσφατος = recens) se acusa la observación exacta de que el afecto que brota se apoya sobre una «opinión», inmediatamente concebida, que con el tiempo y con la ayuda de la propia autoobservación pierde su poder eruptivo.

lenz, I, 92). Así lo vemos en el fragmento 823: «Sólo hay una potencia (dýnamis) del alma, de tal suerte que la misma alma, como conteniéndose a sí misma, ya piensa, ya se enoja, ya apetece». Crisipo niega por consiguiente la existencia de fuerzas irracionales en el alma al lado del hegemonikón, o sea de la parte racional, opinando que son más bien *juicios* (aunque equivocados y falsos) del hegemonikón, originados por comportamientos equívocos de la facultad intelectual. Con ayuda de esta fórmula del «comportarse —a sí mismo— de cierta manera» explica Crisipo de modo totalmente intelectualista los impulsos y movimientos irracionales del alma, con un carácter marcadamente monista. Hay, pues, un gran desconocimiento de hechos psicológicos experimentales.

La doctrina estoica de los afectos, concisamente esbozada, muestra claramente que la Stoa, a pesar de la psicología platónica y aristotélica y en consonancia con su propio racionalismo, niega absolutamente la presencia de «partes» irracionales del alma. Todos los afectos, según la idea de los primeros maestros de la Stoa, tienen lugar en el hegemonikón, o sea en la parte racional del alma. En este punto fue Cleantes una excepción al aceptar la triple división platónica del alma.

FATUM Y LIBERTAD.

Un problema, que según las modernas teorías pertenece a la ética y según la doctrina estoica a la «física» (en el amplio sentido de la palabra a que antes nos hemos referido), iba a presentar grandes dificultades a la Stoa: la cuestión de las relaciones entre el Fatum y la libertad de la voluntad humana. Pues según el fatalismo estoico todo lo que ocurre en el mundo está sujeto en sus más mínimos detalles, desde toda la eternidad, a una inmutable dependencia causal en la cual se halla entretejida también *el alma humana* con todas sus funciones. Según esto los estoicos no podían admitir una libertad de la voluntad en el sentido propio (así lo ha expresado exactamente Zeller). Así pues, pareció ya a los filósofos contemporáneos rivales del Estoicismo que se había suprimido la responsabilidad moral del hombre, en cuyo mantenimiento la Stoa, por otras razones, tenía el más vivo interés. En este punto fue Crisipo quien hizo los mayores esfuerzos (Fr. 974) por salvar la libertad humana, al distinguir dos clases de razones en todo devenir: las causas determinantes y las causas condicionadas *(causae principales et causae adiuvantes)*. Es cierto que la libertad humana atada a la cadena inevitable de causas es libre en tanto en cuanto —frente a lo que, desde fuera, llega a su conciencia (de manera análoga a como los cuerpos matemáticos, el cilindro o la esfera, empujados por una fuerza externa, ruedan por una pendiente, pero en sentido distinto)— reacciona conforme a esa naturaleza suya por la cual se distingue de todas las otras cosas; y reac-

ciona conforme a su razón, gracias a la cual puede determinarse a sí misma libre y racionalmente. La libertad humana puede y tiene que decidirse en sus juicios, como en las obras que son consecuencia de ellos, de acuerdo con la razón, a lo cual le disponen y le empujan sus dotes naturales, y en tanto en cuanto la voluntad humana tiene una causa independiente de la razón, que descansa en su propia peculiaridad. La libertad se sustenta, pues, en que la voluntad, ante los sucesos de la vida que se le presenten y que tenga que elegir, no se sienta obligada ni mecánica ni instintivamente a unas determinadas acciones, sino que reaccione siempre de acuerdo con su propia naturaleza, y en cuanto ser racional, el hombre saque consecuencias racionales (lógicas) en sus juicios y obre de acuerdo con ellas.

Como Erwin Rohde ha dicho en su *Psyche,* existe en este punto de la doctrina estoica una contradicción que tiene su origen en la diferencia insuperable de sus fuentes históricas, del individualismo radical de los cínicos y del panteísmo de Heráclito y, naturalmente, del fatalismo que yacía en éste.

4. *La ética estoica antigua.*

La ética estoica es decididamente eudaimonista. Sus raíces históricas son por una parte el Cinismo y en general la doctrina socrática, y por otra parte, si bien sólo mediatamente, la concepción de Heráclito, junto también con algunos pensamientos fundamentales de Aristóteles.

La ética estoica admite también el concepto de «telos», de la finalidad de todas las acciones humanas, que al mismo tiempo son fines en sí mismas. «telos» es para los maestros de la Stoa antigua una vida «en consonancia con la Naturaleza», o sea con la naturaleza en su totalidad lo mismo que con la naturaleza propia, cuyo rasgo distintivo es la *razón.* Una vida conforme a la razón es, por lo tanto, telos, o, puesto que la razón es el fundamento de la virtud en general, una vida virtuosa. Por medio de la determinación del telos como una vida en consonancia con la naturaleza es la virtud fundamental la sumisión al curso del mundo, que es idéntico a la voluntad de la razón universal, o sea la divinidad. Esta sumisión es cultivada por todo hombre verdaderamente inteligente y no porque no pueda mudar el devenir universal, sino porque es plenamente racional y, por consiguiente, el mejor que nosotros podemos imaginar. Pero una vida en consonancia con la naturaleza humana propia significa una vida conforme a la razón, puesto que el Logos es el principio decisivo que distingue al hombre de todos los otros seres y le hace estar muy por encima de ellos. El Logos es la base de toda ética, de todo obrar conforme a las normas morales. Sólo por el Logos conocemos nuestras relaciones con el Universo y la determinación que de esto se sigue; sólo por el Logos nos damos cuenta de nues-

tra relación con los otros hombres y de los deberes que acompañan a esta relación. Toda nuestra moralidad descansa, pues, en el Logos que hay en nosotros, que, esencialmente igual al Logos del Universo, es sólo una «parte» de él. Por medio de esta profunda fundamentación teorética de su ética, se distinguen los estoicos esencialmente de los cínicos. Una confirmación de esta concepción de la verdadera naturaleza del hombre, la encuentra la Stoa antigua en sus conclusiones acerca de los instintos primitivos del hombre. Esto se manifiesta, por cierto, en el joven, lo mismo que en el animal, con el instinto de conservación, tanto del individuo como de la especie, y después «con la amistad para consigo mismo» (la famosa oikéiosis) o sea con la propia naturaleza, no sólo como un ser vivo, sino como un *ser racional.* Esto se muestra inmediatamente, una vez que el hombre ha entrado en la pubertad; aquí aparece lo racional como motivo decisivo; nace la capacidad moral y el sentido de lo ético, supuestas, naturalmente, una naturaleza normal y una verdadera educación. En este momento el verdadero bien para el hombre es el bien moral.

Sobre esta base la Stoa desarrolló, uniéndose a sus grandes predecesores, una doctrina sistemática de la virtud y de los deberes, que por cierto tiene un marcado carácter intelectualista, si bien la virtud estoica, como ha dicho justamente Zeller, no es puro conocimiento, sino una dirección de la voluntad, apoyada en consideraciones racionales; concepción como hemos visto muy próxima a la de Aristóteles. A esto es adecuada la idea de la determinación fundamental del hombre «para el conocimiento y la acción», en donde el conocimiento sólo es la presuposición del recto obrar. Por lo tanto no es conocimiento por sí mismo, como en Aristóteles. (La Stoa no conoció las virtudes «dianoéticas».) El obrar recto es una consecuencia, que se deduce por sí misma del «recto saber»; es ésta una concepción socrático-platónica, que también aceptó la Stoa, y si ponen como telos del hombre la vida conforme a la naturaleza, equiparándola con la vida «conforme a la virtud», entienden por esto, como se puede apreciar en cada página de la literatura estoica, una *vida de acción.* Cuando afirman que la virtud es en sí suficiente para conseguir la felicidad puesto que la virtud es fin por sí misma y lleva consigo su premio, esta afirmación lleva implícito que la base de la eudaimonía no está establecida sobre el puro conocimiento, ni sobre el goce, sino solamente en el obrar y el vivir moral, cosa que sólo depende del hombre mismo.

La Stoa antigua tuvo que atenuar algunas doctrinas radicales del Cinismo. Esto se ve ya en la atenuación del ideal cínico de la «apatía», la total supresión de afectos y pasiones, por medio de la doctrina de los «afectos nobles» (εὐπάθεια), y también la debilitación de la doctrina de los bienes establecidos por los cínicos, según la cual sólo la virtud es un bien y todo lo demás es indiferente (adiáphoron). Zenón estableció esta distinción entre

las «adiáphora»: una parte de éstas, como la riqueza, la salud, la fuerza física, etc., es insignificante para la moralidad. Pero sin embargo, no carece de importancia para la existencia económica, social y físico-espiritual del hombre. Los estoicos distinguen entre las «adiáphora», en sentido amplio, las cosas «privilegiadas» (proégmena) de las «no privilegiadas» (aproégmena), entre las cuales se encuentran las «adiáphora» en sentido absoluto (como, por ejemplo, la respuesta a una pregunta trivial, sobre si el número de los cabellos que tenemos en la cabeza es par o impar). Es claro para los estoicos que el placer y el dolor pertenecen a las «adiáphora», a las cosas moralmente indiferentes.

El ideal de la ética individualista estoica aparece con toda claridad en su doctrina del «sabio».

EL SABIO.

Según una antigua concepción estoica, que tiene sus raíces en el Cinismo, la humanidad se divide en dos grupos totalmente diferentes: los sabios y los ignorantes (σπουδαίοι y φαῦλοι). En el sabio, tal como lo pintaron los maestros de la Stoa antigua, encarnaron su ideal moral. El sabio está libre de afectos y pasiones y se basta plenamente a sí mismo (αὐτάρκης), y además es verdaderamente temeroso de Dios. Sobre estas tres virtudes fundamentales, que indican su relación con sus propios instintos y con el mundo exterior, se levanta su *libertad* íntima, propia sólo de él, mientras que la masa de los ignorantes son esclavos de sus propios placeres y de las cosas exteriores. Su libertad se muestra también en que, en determinadas circunstancias (como en interés de la patria o en casos de enfermedades incurables), se separa por propia voluntad de la vida: el suicidio está moralmente justificado en determinados casos, según la doctrina cínico-estoica y en oposición con las teorías órfico-pitagóricas, representadas también por Platón. El verdadero sabio es invencible, nadie puede impedirle nada. Precisamente porque su actividad se dirige hacia dominios espirituales, a los que no llega la violencia de los otros. El sabio es, en todas las cosas que hace, incapaz de cometer una falta, puesto que obra de acuerdo con la razón inequívoca, que es lo mismo que obrar de acuerdo con la virtud. Por eso, en todas sus obras, es perfecto, incluso en aquellas en que parece que actúa de manera vituperable. El sabio obra siempre según la moral de la Naturaleza y no según la moral convencional. Su única aspiración es hacia lo bueno y lo justo. Por eso el sabio encarna en sí mismo todas las virtudes que se enraizan en la inteligencia. Es también el compendio de todas las virtudes, por eso es verdaderamente feliz y, en el fondo, se parece a la divinidad. «Sólo en la duración de la vida se distingue el que es verdaderamente bueno de la divinidad». Crisipo dijo una vez a este respecto: «En virtud no

excede Zeus a Dión; y puesto que ambos son sabios, se alientan mutuamente».

Los estoicos caracterizaron también las relaciones del sabio con la vida real. En determinados casos, el sabio experimenta también los sentimientos del amor; puede incluso casarse y tener hijos y también participar de la vida pública, especialmente en Estados que poseen un determinado progreso hacia el ideal; también en beneficio de la Patria, y si ello concuerda con sus ideas, padecerá sufrimientos y aceptará la muerte. En sus relaciones mutuas, los sabios son amigos unos de otros, a causa de la igualdad de sus ideas y de sus puntos de vista y porque en ellos se encarna el mismo ideal ético. Gracias a su amistad, les son comunes todas las cosas; reina, pues, entre ellos una especie de comunismo, que, según Zenón y Crisipo, llegaba incluso a la comunidad de mujeres. Las relaciones del sabio con la masa de los ignorantes pueden expresarse diciendo que no es un misántropo, sino que toma parte en el bien o en el mal de sus conciudadanos e intenta actuar sobre ellos con palabras y obras de acuerdo con su ideal.

Frente a este ideal del sabio sus contradictores objetaron que una figura así no se había dado nunca sobre la tierra. Los estoicos contestaron que, si bien en aquel momento no se sabía de ninguno, sin embargo la personalidad de un Sócrates o de un Diógenes bastaba para probar que alguna vez habían existido realmente.

Pero de la misma manera que en la doctrina estoica toda la luz se enfoca hacia el sabio, así también la masa de los ignorantes queda totalmente en la sombra. «Todo ignorante está preso de una especie de locura, puesto que carece de conocimientos sobre sí mismo, sobre la situación moral en que se encuentra y sobre sus verdaderas ocupaciones». El abismo que media entre el sabio y el ignorante intenta franquearlo la Stoa introduciendo el concepto de «adelantados», si bien éstos pertenecen todavía al grupo de los ignorantes. Los estoicos no admitían un proceso que llevase de la ignorancia a la sabiduría, sino que ésta tiene lugar para ellos de una manera repentina, como en una especie de conversión, que la generación de Zenón había vivido en la persona de aquel Polemón, jefe de la Academia antigua. En la doctrina del sabio, que por cierto sólo es la encarnación de una virtud racional abstracta, no solamente se muestra un rasgo individualista muy característico de la herencia intelectual cínica, sino, a la par, el intenso optimismo moral de la Stoa en relación con la naturaleza humana y que es un signo marcadamente helénico. También, según la concepción estoica, el hombre tiene *en sí mismo* todas las condiciones necesarias para la verdadera felicidad; el problema está en llegar a conseguirla a base de inteligencia, de voluntad y de práctica continuada.

LA ÉTICA SOCIAL.

«Ha sido la Stoa la primera que extendió la idea de la comunidad, tal como se encarnaba en la Polis, a todo el mundo, dándole así un carácter universal.» Así dijo cierta vez, con extraordinaria exactitud, Julius Kaerst, el historiador de la cultura helenística. Además, podríamos añadir nosotros, la Stoa creó, bajo el poderoso influjo del imperio de Alejandro, el concepto de *Humanidad,* como un concepto fundamental de la ética social. Todos los hombres (la distinción de griegos y bárbaros no radica en la Naturaleza, sino más bien en una convención usual) están emparentados íntimamente por la razón que habita en ellos, por el Logos, y, por consiguiente, son hermanos, puesto que son hijos de la misma razón universal, que domina en todas las cosas. Precisamente esto, el participar de esta razón universal, es lo que caracteriza al hombre, frente a todos los otros seres. Por eso el hombre es ser «destinado a la vida en comunidad» (ζῷον κοινωνικόν, a diferencia de la definición aristotélica), y el amor hacia los demás hombres (filantropía) se sustenta en este sentimiento de parentesco natural. La patria de los estoicos es por lo tanto el mundo entero; su modo de pensar es totalmente cosmopolita según había defendido insistentemente, casi se podría decir programáticamente, el fundador de la Stoa, en su «Estado universal». Pues al vivir en todos los hombres el mismo Logos, si bien en distintos grados, tiene que darse necesariamente un solo Estado, un solo derecho y una sola ley. Estos pensamientos, relativos a una comunidad humana, y que iban a originar después en la Stoa media el concepto de Humanidad, fueron formulados con real intimidad en la Stoa nueva con Epicteto y todavía más con Marco Aurelio, de manera, además, marcadamente religiosa. Esta comunidad se sustenta en el mismo Logos divino, que aparece ante el sentimiento religioso como un padre sabio y bueno.

5. *La significación de la concepción estoica del mundo.*

El influjo de la concepción estoica fue verdaderamente extraordinario, sobre todo en el hombre de la época helenística y de las épocas inmediatamente posteriores. Esta concepción unió de manera indisoluble la filosofía y la religiosidad. Precisamente al individuo, a quien la religión de sus padres se le había convertido hacía tiempo en mito, le dio una actitud firme y una seguridad íntima, frente a los enigmas y las amarguras de esta vida. Todavía más, le concedió la paz del alma y la serenidad ante el temor a la muerte. El profundo influjo que ejerció la Stoa sobre los espíritus más serios de la Antigüedad tardía, lo podemos observar de manera conmovedora en el liberto frigio Epicteto y en el emperador Marco Aurelio. Las pro-

fundas razones de este marcado influjo de la Stoa, me parece que radican en lo siguiente: la Stoa coloca al hombre en una estructura grandiosa y le enseña a considerarse como miembro de esta grandiosa estructura. En primer lugar lo ve bajo una perspectiva cósmica; el hombre es una parte del Cosmos, que se encuentra más inmediata a la divinidad. Su alma viene directamente de esta divinidad, o sea del Logos, del cual hay en él, y sólo en él (aparte, naturalmente, de la divinidad), una partícula viviente, una chispa divina, que lo impulsa y lo desarrolla, si es que quiere cumplir aquello para lo que está determinado, o sea una vida virtuosa y conforme al Logos. Fruto de todo esto es la eudaimonía en la tierra, ya que el más allá no representa ningún papel en la Stoa antigua. Por medio de la doctrina de la relación singular e inmediata del propio Yo con la fuente original de toda vida y de todo ser recibe el hombre una nueva dignidad, que sube de grado precisamente porque según la idea estoica, que en este punto coincide con lo auténticamente griego, el hombre lleva consigo todo aquello que le es necesario para ser feliz, dependiendo, pues, sólo de él mismo escoger el camino de la vida verdadera, que le hace cumplir aquello para lo que ha sido creado, conduciéndole al mismo tiempo hacia la felicidad. La visión estoica de la naturaleza humana es en el sentido más profundo de la palabra, totalmente optimista, dándole al hombre una alegre confianza en el poder divino que se oculta en él. Pero al mismo tiempo es el Logos divino quien (si bien en formas y grados diferentes) impera como pneuma en todos los seres y en todos los sucesos de este mundo, siendo, pues, una providencia sapientísima que todo lo orienta hacia el bien del universo y hacia el bien del hombre. Sin embargo, la concepción estoica no deja por eso de ser marcadamente antropocéntrica. Esta Providencia la concibe de una manera personal, según el sentimiento religioso que domina en la Stoa desde un principio, y como se patentiza, por ejemplo, en el himno a Zeus de Cleantes. Así, pues, se le presenta como un padre sabio y bondadoso, en el sentido que se pone de manifiesto en el modo de estar organizada la vida humana y, como sucede en los fenómenos de la naturaleza, como, por ejemplo, las estaciones, condición indispensable para el crecimiento de la misma. Esta Providencia es bondadosa también en el sentido de que ha puesto en el hombre el poder de orientar hacia lo mejor todos los sucesos que le atañen; sobre todo es bondadosa porque ha hecho capaz al hombre en cuanto esencia semejante a la divinidad, y aunque sea mortal, de conocer su propio poder tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, y de desarrollar esta semejanza con la divinidad, que yace en él mismo como si fuera una semilla, por medio de una vida virtuosa, o sea, por una vida moral y de acuerdo con toda la Naturaleza. De esta manera el hombre ocupa un lugar singular en el Cosmos, con cuyos íntimos impulsos está indisolublemente unida su propia esencia.

El otro gran organismo en el que la Stoa sitúa al hombre, es la comunidad humana, de la cual también forma parte como miembro orgánico de ella. *El concepto de Humanidad,* que llena al individuo de entusiasmo, es un concepto creado por la Stoa sobre las bases que le ofrecía el imperio de Alejandro, al quedar superada la antigua oposición entre «helenos y bárbaros», que todavía para Platón y Aristóteles tenía valor. Todos los hombres son hijos de un Logos; en todos, ya sean egipcios o celtas, habita una chispa divina, que muestra que su alma viene de la misma fuente. Por este Logos, don divino de la razón, están emparentados todos los hombres y determinados a una íntima comunidad, cuyos miembros están abocados a un trabajo y a una actividad común. Todo hombre, pues, se siente unido a los demás hombres, considerándolos como hermanos, y está lleno de amor hacia ellos, puesto que son copartícipes de su origen y su destino. Precisamente la filantropía es una virtud típicamente estoica.

De esta manera la Stoa, al destruir las ligaduras de la Polis griega, encontró para el hombre del Helenismo y de la última época de la Antigüedad, una nueva patria, de la que nunca pudo ya ser expulsado; patria en el Cosmos y en el Logos, que de un modo más personal había de llegar a ser una patria de la divinidad. Esta nueva patria estaba, pues, situada en este mundo, habitado desde las más lejanas costas del Océano por seres semejantes, íntimamente unidos a él y que tenían su mismo origen divino y su elevado destino.



CAPÍTULO II

EPICURO

La vida del ateniense Epicuro transcurre entre los años 341-40 y 271-70 a. C. Su juventud la pasó en la isla de Samos, entonces dominio ateniense. En Samos fue discípulo del platónico Pánfilo, de quien aprendió tan poco que su padre lo envió a Teos (lugar situado al norte de Samos, en la costa del Asia Menor) para estudiar con Nausifanes, discípulo de Demócrito. Sus doctrinas ejercieron un influjo profundo y decisivo sobre el joven Epicuro, que ya se distinguía por una extraordinaria capacidad intelectual. De Nausífanes aprendió a fondo la doctrina atomística de Demócrito y quizá también las ideas del escéptico Pirrón, cuya doctrina de la «ataraxia», como meta del hombre, le impresionó extraordinariamente. Sin embargo, rechazó el escepticismo radical de Pirrón instintivamente porque estaba en contradicción con su propio carácter. Apenas tenía Epicuro 18 años, cuando tuvo que interrumpir sus estudios para prestar servicio como efebo en Atenas. A la muerte de Alejandro, y con el destierro de los atenienses de Samos, marchó a Colofón, en donde estaba ya su padre. Cuando tenía treinta y dos años abrió su propia escuela de filosofía en Mitilene (Lesbos), y algunos años después en Lámpsaco, y en el año 306 marchó a Atenas, donde enseñó, como jefe de la escuela fundada por él, hasta su muerte, o sea durante 36 años. Al comienzo de su actividad en Atenas, había adquirido una finca, «El Jardín», en las afueras de la ciudad. Abandonó Atenas pocas veces y sólo durante cortos viajes para visitar a sus discípulos en las ciudades costeras del Asia Menor. Sus enseñanzas tuvieron gran éxito y su personalidad ejerció un influjo imperecedero sobre una gran cantidad de discípulos y discípulas. Podemos hablar de «discípulos», puesto que formaron una especie de comunidad, que ya en vida del maestro le rendía una reverencia casi religiosa. Los miembros de esta comunidad que no vivían en Atenas, estaban en contacto con el núcleo original gracias a una nutrida correspondencia. Epicuro desarrolló una intensa actividad literaria, de la que sólo

nos quedan algunos restos que en parte están todavía sin estudiar en los Papiros Herculanenses. La fuente capital de su doctrina la constituye el libro décimo de Diógenes Laercio y la obra del poeta latino Lucrecio, al lado de algunos escritos de Cicerón, Plutarco, etc. En Diógenes Laercio encontramos algunas cartas de Epicuro, de las cuales la primera y la tercera son sin duda auténticas, mientras que las κύριαι δόξαι fueron formuladas y compuestas por alguno de sus discípulos, quizá bajo la dirección del maestro. Las antiguas noticias sobre la vida, las doctrinas y la enseñanza de Epicuro, que han sido completadas por la investigación moderna, las editó Usener en su obra fundamental *Epicurea* (Leipzig, 1887). Los fragmentos se citan todavía conforme a esta colección de Usener.

La persona y las doctrinas de Epicuro representan un caso particular en la historia de la filosofía griega. Epicuro no fue en manera alguna un «maestro», o profesor de filosofía, sino más bien, y en un sentido casi religioso, el fundador de una comunidad estrechamente unida a él y con la que vivió en su «Jardín», lejos del tumulto de la ciudad. No fue, pues, el «maestro», sino más bien un amigo paternal, incluso se podría decir un «director de almas», que ganó a sus discípulos, con sus enseñanzas y su propio ejemplo, para su ideal, gracias a su profundo sentido de la amistad y a su auténtica humanidad. Con un grupo de discípulos, que habían emigrado al Asia Menor, mantuvo Epicuro una nutrida correspondencia, en la que se habla de la vida humana, de su verdadera finalidad y también de las necesidades concretas y personales de estos discípulos. Aquí encontramos el ejemplo de una especie de *secta* religiosa, que alejada del Estado y de la sociedad, llevaba una vida silenciosa en perfecta inteligencia y armonía sin preocuparse para nada de los negocios y disputas de este mundo. Es éste un hecho único en la historia de la cultura griega y de la humanidad precristiana. También la *filosofía de Epicuro* presenta un carácter peculiar. Wilamowitz en su obra sobre Platón afirmó, no sin razón, que Epicuro no fue un filósofo ni tampoco un «talento científico». Esto lo pone de manifiesto su total ignorancia de la enorme actividad intelectual de los presocráticos (con excepción de los atomistas), incluso de Sócrates, Platón y Aristóteles, y su desprecio por la matemática. En temas relacionados con las ciencias naturales tenía puntos de vista sencillamente primitivos; por ejemplo, afirmaba que el tamaño del sol era tal como se nos aparecía.

Epicuro, sin embargo, fue, con asombrosa consecuencia, un guía que llevaba hacia un *arte de vivir,* fundado científicamente, y que una vez admitido su presupuesto fundamental, conducía al hombre a una *íntima libertad y paz del alma,* o sea a la «eudaimonía». Epicuro no sólo expresó esta teoría, sino que, durante largos años de vida en comunidad con sus discípulos (entre los que se contaban algunas mujeres y esclavos), *realizó* hasta

su muerte este ideal. Es esto también un hecho único en la historia de la humanidad precristiana.

Pero lo verdaderamente importante en la vida y la doctrina de Epicuro es el hecho de que hace depender al hombre *únicamente de sí mismo,* enseñando que encierra en sí la posibilidad de ser feliz, gracias a los dones físicos y espirituales concedidos por la Naturaleza. Esto era algo inusitado en la cultura griega de entonces. Otra característica decisiva es su lucha contra toda clase de «mitos» y supersticiones (deisidaimonía) y su negación de todo influjo sobrenatural en el mundo y en los hombres. Precisamente por esto, ya en la Antigüedad (así para el romano Lucrecio) fue considerado Epicuro como un verdadero profeta, como un *salvador* que nos liberaba del temor a la muerte y a los dioses. A esto hay que añadir como presupuesto de su profundo influjo sobre sus contemporáneos y sus sucesores no sólo la lógica consecuencia de su teoría sobre el camino de la verdadera felicidad, sino también el hecho de que la estableció sobre los datos primarios de la existencia humana, como la percepción sensible, el placer y el dolor, etc.

Vista en su totalidad, no puede hablarse aquí de «filosofía» epicúrea, en el sentido estricto de la palabra (ni en el sentido que la filosofía tenía para Platón o Aristóteles), sino más bien de una antroposofía sobre bases puramente naturales, aunque construida con supuestos argumentos científicos.

De las modernas exposiciones de la «filosofía» epicúrea, es en mi opinión la mejor, por su profundidad y amplitud, la de Hans von Arnim [1], digna también de todo elogio por su precisión conceptual y por su ponderada crítica. Es excelente también la obra de Johannes Mewaldt, *Die geistige Einheit Epikurs,* Halle, 1927. Muy adecuado para servir como introducción es el breve y agudo libro del mismo autor, titulado *Epikur, Philosophie der Freude* (Stuttgart, 1949). Quien esté verdaderamente interesado por este tema, puede leer con provecho la detallada y ponderada exposición de la doctrina de Epicuro, realizada por Karl Praechter [2], y el valioso bosquejo de Rudolf Eucken [3].

Epicuro se preciaba de que en filosofía no había tenido ningún maestro, pero nosotros sabemos muy bien, por antiguos testimonios, algunos incluso de discípulos directos, y por los fragmentos de sus escritos, que había tenido muy en cuenta las doctrinas de sus grandes predecesores, sobre todo las de Demócrito. Entre sus discípulos los más conocidos son Metrodoro, «paene alter Epicurus» (Cicerón), y Hermarco, seguidor de Epicuro y jefe de la escuela. Entre las modernas exposiciones de la personalidad de Epicuro hay que destacar la de Eduard Schwarz (*Charakterköpfe aus der antiken*

[1] En *Kultur der Gegenwart,* I, 5 (Berlín-Leizpig, 1913).

[2] Véase la bibliografía.

[3] *Lebensanschauungen der grossen Denker,* pág. 86 sig.

Literatur, II) y la de Heinrich Gomperz en su libro *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen,* Jena, 1927; si bien esta última obra, junto a muchos hallazgos psicológicos, deja sin solucionar bastantes problemas.

La filosofía es según Epicuro «el arte de la vida feliz», o más exactamente, una ocupación que por medio de discusiones e investigaciones científicas da lugar a una vida feliz. De esto se deduce que la física y la lógica son para Epicuro medios para conseguir este fin.

La Filosofía de Epicuro

1. *La canónica.*

Epicuro rechaza la lógica en el sentido estricto de la palabra por ser inútil y no conducir a nada. La física, que en cuanto conocimiento de la realidad natural es la base para la vida feliz, no necesita de la dialéctica como tampoco de la ética. De ahí que no pueda hablarse de una «lógica» en sentido propio, puesto que Epicuro no sólo desprecia las definiciones y las divisiones, sino también la doctrina sobre la demostración, el silogismo y la solución de sofismas. Sólo tenemos, pues, que referirnos a su «teoría del conocimiento» —bastante primitiva si se la considera históricamente— como introducción a la filosofía en el sentido auténtico de la palabra. Epicuro opinaba que esta parte de la filosofía es lo que primero debían conocer sus discípulos. A esta parte la llama Epicuro «Canónica» (κανών, norma, medida; por consiguiente la «Canónica» es la doctrina de las normas del conocimiento).

Epicuro en su teoría del conocimiento se refiere probablemente a la «skepsis» de Pirrón de Elis, contemporánea, o, más exactamente, uno o dos decenios más antigua. Pero como todo el pensamiento filosófico de Epicuro está fundamentalmente orientado hacia la ética, y tiene por indispensables para la vía práctica normas fijas de conocimiento, no le presenta problema alguno el «agnosticismo» de Pirrón. Para Epicuro, a consecuencia de sus ideas materialistas, sólo era posible una teoría sensualista del conocimiento, en la que la percepción de los sentidos era el único criterio de verdad; por eso no tuvo más remedio, como ha mostrado claramente Hans von Arnim, que intentar salvar en todo momento la verdad de la percepción sensible, si bien ésta parece contradecirse con los llamados engaños de los sentidos y contradicciones en la percepción del mismo objeto. Si, a pesar de todo, Epicuro quería justificar la absoluta verdad de la percepción sensible, tenía que explicar las contradicciones de manera que el error de la percepción sensible como tal fuese a recaer sobre otro factor, mostrando al mismo tiempo, que aquí solamente se trataba de un error aparente de la percepción. La solución de este problema lo aborda Epicuro por medio de la teoría

de Demócrito sobre los *eidola,* que se separan continuamente de los objetos y con gran velocidad recorren el espacio llegando hasta nuestros ojos. Sobre tales «eidola» la percepción sensible siempre dice la verdad, puesto que ella, que por sí misma es irracional e incapaz de recuerdo alguno, no añade ni quita nada el contenido de estas «imágenes» (eidola). Cuando nosotros, por medio del Logos y en forma de «doxa» (opinión gratuita) formamos un juicio sobre la verdad objetiva de la impresión sensorial causada por esta imagen, existe la posibilidad del error, que, por consiguiente, no cae dentro del dominio de la percepción sensible, sino del pensamiento. Pero ¿cómo es posible tal error? En primer lugar porque a menudo estas imágenes o eidola, en el camino que va desde el objeto a nuestro órgano, se cambian o se desvían. Pero puede suceder también a veces que, por uniones casuales de diversos grupos de átomos, surjan imágenes a las que no corresponde realidad objetiva alguna, entendiendo por realidad objetiva una existencia corporal y concreta. Pero cuando en distintos sujetos se originan a veces distintas percepciones sensibles a pesar de provenir del mismo objeto, de manera que parezca que alguno de estos sujetos tenga necesariamente que equivocarse, hay que buscar la explicación de ello en que de cada objeto fluyen grupos de átomos de diferente especie, y de los cuales, el sujeto individual sólo percibe aquellos que son simétricos a los poros de sus órganos sensoriales.

Pero ¿cómo puede probarse en un error cometido por la «doxa» su exactitud o su inexactitud? Epicuro responde que, por medio de repetidas y penetrantes percepciones sensoriales («en la proximidad» del objeto en cuestión), tiene lugar una confirmación (ἐπιμαρτυρῆσις) o una contradicción (ἀντιμαρτυρῆσις) de la «opinión», o también puede ocurrir que no se dé ninguna confirmación, pero tampoco contradicción alguna. Lo último sólo es posible en el conocimiento de ἄδηλα, de cosas que están más allá del dominio de los sentidos. Tenemos, pues, que contentarnos con esto, si tales ἐπίνοιαι (conceptos conseguidos por medio del pensamiento a través de una analogía) no son, por lo menos, contradichos por la percepción sensible.

La percepción es, por lo tanto, el criterio fundamental de todo conocimiento de la realidad. Para Epicuro, que en este punto se sustenta sobre las mismas bases que la antigua atomística, no hay nada objetivamente real, excepto aquellas cosas que pueden captarse por los sentidos, pues sobre éstos se apoya el conocimiento y nuestra razón. El dicho de Santo Tomás de Aquino: «Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu», corresponde exactamente a la opinión de Epicuro. Por consiguiente, todo conocimiento depende de la verdad o falsedad del conocimiento sensible. Pues si los sentidos sostuviesen como verdadero algo que es falso, se suprimiría todo juicio sobre la verdad o la falsedad de las cosas. Es más, si sólo una

percepción sensible fuera falsa, nada podría ya conocerse con seguridad. Precisamente aquí se pone de manifiesto el radical sensualismo de Epicuro, que en su teoría del conocimiento desconoce totalmente la actividad *independiente* de la razón, y, por consiguiente, ignora totalmente el «medir y pesar» como actividades de nuestra capacidad lógica, la cual ya admitía Platón en sus primeros diálogos y había estudiado con la atención que merece. Epicuro carecía también de sentido para la matemática, de ahí su desprecio por ella. En las consecuencias que se derivan de este punto de vista, especialmente por su negación de que los sentidos puedan engañarse, Epicuro se mantuvo con tal terquedad que llegó a afirmar que el sol era tan grande *como se nos aparecía* y que la luna *realmente* aumentaba y disminuía de tamaño. También sostuvo que las imaginaciones de los dormidos y de los perturbados, que a menudo parecen tener total evidencia para el individuo y que arrastran hacia determinadas acciones, se apoyan, hasta un cierto grado, en contenidos objetivos exteriores y, por consiguiente, no son del todo subjetivas. Ponen en movimiento, sin embargo, el espíritu del individuo en cuestión; pero algo que no tuviera existencia real, no podría ser causa del movimiento. Los sueños y las alucinaciones se basan, pues, en procesos reales e independientes del sujeto, cuyas razones reales son muy distintas de lo que creen los individuos en cuestión. Tales representaciones son provocadas por unos determinados «eidola». Epicuro acepta también, según ha mostrado Robert Philippson, una segunda clase de «imágenes», que no proceden de las emanaciones de objetos reales y que sólo en muy raros casos se originan por el encuentro de los «eidola» que fluyen de dos objetos realmente distintos, sino que, más bien, se forman «por sí mismos» (*sponte sua,* Lucrecio), o sea casualmente, por amontonamiento (σύστασις) de átomos finos. Estos átomos, siendo huecos en su interior, se mueven con una increíble velocidad y no penetran por nuestros órganos de los sentidos, sino por los poros de nuestro cuerpo, llegando al sitio donde radica el pensamiento, y así son percibidos *inmediatamente por nuestro espíritu* y provocan en él determinadas representaciones. Así se explica que nosotros percibamos con el espíritu las imágenes de los Centauros, de Escila, de Cerbero e, incluso, de los muertos. La conciencia de esta clase de imágenes la considera Epicuro como una especie de percepción análoga al ver que, sin embargo, se realiza sin intermedio de órgano corporal alguno y sólo por medio del espíritu. A estas imágenes les falta, por cierto, la representación espacial, que sólo proviene de aquellas imágenes que proceden de las emanaciones de objetos realmente corpóreos.

A consecuencia de la percepción repetida de la misma cosa, nos formamos, con la ayuda de la memoria, que «conserva» los contenidos de la percepción, los «conceptos previos» de los objetos sensibles (προλήψεις), propiamente «anticipaciones», puesto que son la primera captación intelectual

de una cosa que al mismo tiempo provoca en el hombre una significación idiomática que precede a todas las percepciones siguientes, o sea a todas las representaciones de la misma cosa o ejemplares del mismo género, que inmediatamente son identificados por nosotros con el «concepto previo», una vez que oímos la palabra que ha sido acuñada para él. Estos «conceptos previos», entre los que hay que contar las representaciones genéricas, son las bases de las que parte todo pensamiento y conocimiento y constituyen así *una segunda clase de criterios.* Frente al primer grupo, al grupo de las percepciones sensibles, constituye un algo totalmente nuevo, porque significa algo distinto, como es la *comprensión intelectual* de la unidad y totalidad de una cosa. Estas «anticipaciones» son inmediatas e intuitivas, se nos hacen evidentes al oír la palabra que las designa, basándose en el recuerdo de muchas impresiones sensibles idénticas y que llevan consigo la característica de la evidencia. Por el encuentro y comparación de estas primeras formas intelectuales, «los conceptos previos», o representaciones genéricas, por su combinación por parte de la razón y por las conclusiones a base de estos conceptos previos, nace la opinión, la «doxa». Por cierto que Epicuro no tiene más remedio que admitir la razón, el «espíritu» (διάνοια) y su actividad (λογισμός) como factores independientes, aunque, según sus teorías y las de Demócrito, sólo los átomos y el vacío tienen realidad objetiva, y aunque no pueda deducirse esta razón de la naturaleza de los átomos carentes de propiedades, y su esencia y actividad, en comparación con el mundo corporal y con los fenómenos que se realizan en él, sean algo totalmente distinto.

Aunque Epicuro sólo admite tres criterios: percepción, «concepto previo» o anticipación y sentimiento, sin embargo, como se deduce de algunos pasajes de sus escritos, admitió todavía un cuarto criterio, que fueron sus discípulos los primeros en explicar expresamente: φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, la mayoría de las veces caracterizada sólo como ἐπιβολὴ τῆς διανοίας: *la concepción representativa por parte de la inteligencia,* concepto que, ciertamente, hasta hoy día ha sido muy discutido por lo que respecta a su significación. A consecuencia de la escasez de fuentes, no podemos precisar demasiado este concepto, pues Epicuro mismo usa la palabra ἐπιβολή como «terminus technicus», sin explicarlo nunca en los fragmentos que nos han quedado, puesto que en sus cartas escribe a discípulos que ya estaban familiarizados con su terminología. Se ha creído hasta hace poco, y todavía se cree, que los objetos que, según Epicuro, comprende la inteligencia por medio de esta «concepción representativa», constituyen la segunda clase de imágenes a la que nos hemos referido. Pero después de las penetrantes investigaciones de Cyril Bailey, puede admitirse con seguridad que los objetos de esa «concepción representativa» no sólo son aquellos grupos de «eidola» que el espíritu concibe inmediata e intuitivamente, sino,

al lado de esto, también los «conceptos» de las cosas. También puede tenerse como seguro que Epicuro consideró la ἐπιβολὴ τῆς διανοίας como criterio en tanto en cuanto nosotros podemos distinguir la «verdadera» opinión de la falsa, o sea por medio del *conocimiento racional.* Tampoco puede negarse, después de las agudas investigaciones de Bailey, que el mismo Epicuro consideró la ἐπιβολὴ τῆς διανοίας como un criterio. Bailey supone, completando el pensamiento de Epicuro, que por medio de esta concepción llegamos metódicamente hasta los conceptos supremos de la verdad científica.

Que Epicuro, al lado de los tres criterios: percepción, «prolepsis» y sentimiento (πάθος), debió de haber admitido otro cuarto criterio y que éste sólo puede ser la ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, en el sentido de conocimiento conceptual, se deduce del siguiente examen. El concepto capital de su física, cuya verdad es para Epicuro incontrovertible (puesto que su conocimiento se apoya en la γνησίη γνώμη, para hablar con palabras de Demócrito), es, como veremos inmediatamente, el *átomo.* Este concepto no puede llegar a formularse ni por el criterio de la percepción sensible ni por el de la prolepsis, y mucho menos por el de πάθη, pues es el resultado de una deducción puramente conceptual. Epicuro no tuvo más remedio, pues, que admitir el conocimiento racional como el cuarto y más importante criterio.

Del sentimiento (πάθος) como criterio de nuestras acciones hablaremos más adelante en la ética.

2. *La física.*

El saber acerca de la naturaleza no tiene para Epicuro otro valor que el de orientador para la vida feliz (eudaimonía), y ello, porque quita el temor de la muerte y de los dioses y suprime la ignorancia, que es fuente de supersticiones, de intranquilidades y de angustias; también infunde el sentido de moderación frente a los placeres y apetitos. Epicuro, como físico, está orientado, pues, hacia la «eudaimonía»; no es ni un investigador de la Naturaleza en el sentido de considerar a ésta como una ciencia exacta, ni un filósofo de la Naturaleza en el sentido de que sintiese un impulso que le llevase a conocer y a establecer las causas reales de los fenómenos naturales; le basta con ver y enseñar a sus discípulos que estos fenómenos, como, por ejemplo, los temblores de tierra y los eclipses de luna, suceden por causas puramente naturales, o sea mecánico-físicas. No le interesa, sin embargo, a Epicuro la explicación que pueda darse de un determinado fenómeno natural. Deja, por consiguiente, muchas posibilidades abiertas en su interpretación de la Naturaleza.

Fundamental para la física de Epicuro, en general, es la teoría de los átomos de Demócrito [4]. Las propiedades de los átomos son para Epicuro lo mismo que para Demócrito: la extensión, o sea el llenar el espacio de una manera absoluta, puesto que los átomos son «lo lleno» en oposición al espacio vacío; además la magnitud, la figura y la gravedad. Las diferencias de los átomos entre sí son fruto, por lo tanto, de su diversa forma, magnitud o gravedad, pero el número de sus formas está limitado, aunque los átomos de una misma forma sean infinitos. La magnitud, sin embargo, va desde los límites de lo visible hasta lo infinitamente pequeño. A consecuencia de su gravedad, los átomos son empujados hacia abajo por un determinado movimiento. (Esta concepción se da hoy como auténticamente epicúrea; por el contrario, se discute si ya fue sostenida por Demócrito y Leucipo.) Bajo este presupuesto de que la gravedad es la causa de la «caída» de los átomos, se comprende, sin más, que los átomos tengan que estar en movimiento desde la eternidad, puesto que desde la eternidad existen, al ser increados, y tienen gravedad desde siempre, y, en consecuencia, están empujados en esta dirección hacia abajo, o sea están en movimiento, también desde la eternidad.

Los átomos se mueven todos con la misma velocidad y en dirección hacia abajo, o sea hacia el centro del mundo; con esta suposición cree Epicuro poder mantener la *indivisibilidad* de los átomos. Pero ¿cómo pueden juntarse unos con otros y hacer posible así el nacimiento del mundo? Como consecuencia de su suposición de que los átomos se mueven con la misma velocidad, suposición que le parecía inevitable por el peso de los argumentos aristotélicos, según los cuales todos los cuerpos en el vacío caen con la misma rapidez, vio Epicuro cerrada la salida para admitir, basándose en su doctrina de la gravedad de los átomos como causa del movimiento, que, a causa de su distinto peso, tendrían distintas velocidades en sus movimientos y, por consiguiente, tendrían que encontrarse. ¿Cómo, si no, ocurriría este encuentro? Solamente en tales circunstancias, le parece posible, a causa de una παρέγκλισις, una desviación de los átomos de su dirección vertical. A esta suposición se vio impulsado, a diferencia de Demócrito, por otra razón extrafísica (véase más adelante), aunque no supo dar ninguna razón física sobre esta παρέγκλισις; por eso fue combatido por sus rivales filosóficos, los estoicos y los académicos, y tenido por arbitrario. Esta doctrina de la «desviación» de los átomos con respecto a su dirección vertical es peculiar en Epicuro. Pero el motivo de esta suposición, que no tenía razones físicas, fue un motivo de naturaleza metafísica o, mejor dicho, ética: el deseo de *salvar la libertad de la voluntad frente al determinismo estoico*. Epi-

[4] No podemos entrar ahora en las novedades que Epicuro aporta a la teoría de los átomos de Demócrito, como por ejemplo su doctrina de los «Minima».

curo cree, por cierto, de admitir la caída vertical de los átomos —a consecuencia de la rígida ley natural, que no admite excepción alguna—, que tenía que sucumbir a un absoluto fatalismo. Esto parece a primera vista bastante enigmático por lo que respecta al alma, puesto que la libertad de la voluntad parece que no es influida por las leyes de la gravedad. Luego lo veremos más claramente, al exponer la psicología de Epicuro.

Tanto para los atomistas como para Epicuro, era una verdad inconmovible que el nacer y el perecer de las cosas es debido a la unión y separación de los átomos. Pero es nueva, sin embargo, la opinión de que el movimiento de los átomos continúa en lo profundo de los cuerpos, en los cuales han llegado a unirse. Según se ve, Epicuro admite la continuación del movimiento como una consecuencia necesaria del flujo y reflujo de los átomos en un cuerpo visible.

En su doctrina del devenir y del perecer de los mundos y de los seres vivos se basa Epicuro en las ideas de sus grandes predecesores atomistas; las teorías de Empédocles y Anaxágoras influyeron también en él. Para Epicuro era necesario, igualmente, que el «Todo» fuese infinito. Naturalmente, es increado e imperecedero y no experimenta pérdida o aumento alguno en la cantidad de su sustancia. Para Epicuro, pues, como para los viejos físicos, vale el axioma de que nada puede surgir de la nada ni puede convertirse en la nada. Enseña, por lo tanto, la *constancia cuantitativa de la materia* y la constancia del proceso del mundo. Pues de la misma manera que las partes constitutivas de la materia, permanecen también idénticas para siempre las leyes naturales y, con ello, todo lo que sucede en la Naturaleza. En su cosmogonía, que se aparta muy poco de la de los antiguos atomistas, se puede ver claramente una decidida negación de todo lo que signifique un creador personal. En el Todo infinito y en el curso de un tiempo infinito, se forman innumerables mundos de innumerables átomos que, de la misma manera que nacieron, perecerán. Mientras unos surgen, perecen otros; este proceso continúa durante toda la eternidad, puesto que el movimiento que yace en el fondo de todo nacer y perecer es eterno. Los factores decisivos de esta cosmogonía son la *gravedad* y el *choque* de los átomos unos con otros, que, conforme a su forma, a su magnitud o a su gravedad, rebotan o, por el contrario, se unen, por lo cual se empareja lo semejante con lo semejante. Es característica también de su cosmogonía su firme oposición a la creencia en la naturaleza divina de los astros o en la idea de que éstos tuvieran una especie de alma, pues precisamente esta creencia —Epicuro se refiere quizá a la astrología babilónica— es una fuente de las más grandes angustias e intranquilidades espirituales. Los astros no son otra cosa que fuego amontonado, e incluso el origen de sus órbitas es de naturaleza puramente físico-mecánica. El origen de los seres vivos lo explica Epicuro de manera parecida a Demócrito y a los primitivos investigadores de la Natura-

leza: los seres vivos surgieron del barro caliente (la zoogonía de Epicuro está influida en algunos detalles por Empédocles). El hombre, desde un estado originario, típicamente animal, se desarrolló progresivamente en el transcurso de una larga historia; su capacidad de expresarse por medio del idioma surgió también «de manera natural». Sin embargo, sus primeros sonidos se parecían a toses, estornudos, rugidos y suspiros de los hombres o los animales. En su doctrina de los diversos estadios de evolución de la cultura humana, Epicuro se inspira mucho en Demócrito; precisamente aquí representa un papel muy importante la idea de la imitación, de la naturaleza animada e inanimada, por el hombre.

También las ideas de Epicuro sobre el *alma* tienen su fuente inmediata en las concepciones de Leucipo y Demócrito. Con extraordinaria insistencia pone de relieve Epicuro y «prueba» la naturaleza *corporal* del alma, puesto que si fuera incorpórea no podría hacer o padecer cosa alguna (en este punto se encuentra el materialismo de Epicuro con la Stoa). En caso de que el alma no fuera corporal, no podría explicarse el mutuo influjo de alma y cuerpo. Incorpóreo es únicamente el espacio vacío. El alma, que ha surgido con el cuerpo por la unión de los átomos de germen masculino y femenino, puede existir sólo en unión del cuerpo, de la misma manera que en unión con él tendrá que perecer al esparcirse en el aire como humo los átomos del alma junto con todos los del cuerpo. Quien admite esto, sabe muy bien que todos los mitos del Hades, del infierno (p. ej., la teoría de la remuneración), son invento de los poetas, de tal manera que no hemos de tener ninguna razón para temer a la muerte. El alma está formada también por átomos, que por cierto son los más redondeados y lisos, pero que son fundamentalmente distintos de los del fuego. Epicuro supone que la masa de la materia que forma el alma es la composición de cuatro sustancias distintas: una ígnea, otra etérea, otra vaporosa y una cuarta que no tiene nombre alguno. Cada una de estas cuatro sustancias tiene una función distinta; la de percibir y pensar la tiene precisamente esa sustancia que no se nombra. Mientras las otras tres «materias» del alma están extendidas por todo el cuerpo, los átomos de la cuarta sustancia están concentrados en el tórax, como se deduce de los fenómenos físicos concomitantes al miedo y a la alegría; el tórax es también el lugar donde está asentado el pensamiento. De la mezcla de estas cuatro sustancias nacen los cuatro temperamentos humanos: Epicuro distingue una parte racional y otra irracional del hombre, pero destaca insistentemente su unidad, si bien ambas partes se encuentran constituidas de manera diferente. El alma es también la causa de la percepción sensible; por eso el cuerpo, cuando el alma, al apartarse de él, diluye sus átomos, es incapaz de percibir ya cosa alguna. Pero el alma se disgrega por primera vez sólo cuando el cuerpo se descompone en sus partes originales. Aquí se marca una diferencia característica en relación con la psicología

de la Stoa: para los estoicos, es el alma quien sostiene al cuerpo, mientras que, por el contrario, para Epicuro, es el cuerpo quien sostiene al alma, como ha dicho muy bien Zeller.

Sólo cuando se piensa en la concepción decididamente materialista que Epicuro tiene del alma, compuesta por cuatro diversos complejos de átomos, se comprende la relación de su doctrina de la derivación de los átomos con la libertad de la voluntad, es decir, como salvadora de ésta.

Un pasaje característico de la física de Epicuro es su doctrina acerca de los dioses, que en su parte negativa muestra rasgos característicos. Epicuro, apoyado en parte en viejos argumentos, hace la crítica más decidida del antropomorfismo de la religión popular griega y de la religión del mito; con la misma decisión se dirige también contra la creencia en las predicciones, sobre todo contra la de la Stoa, de manera que desarrolla una especie de anti-teodicea, en la que emplea argumentos anti-teleológicos. En su concepción del origen de la creencia en los dioses marcha en la misma dirección que Demócrito, y partiendo de él: los «eidola» o «imágenes» de los dioses, que los hombres perciben inmediatamente por medio de su espíritu en el sueño o en la vigilia, debían de despertarles también en la conciencia la existencia de un ser divino. También la regularidad de los fenómenos celestes y meteorológicos, como el rayo o el trueno, llevó al hombre a la conclusión del poder de estas fuerzas sobrenaturales; como «prueba» para la existencia de los dioses, Epicuro concebía también la del «consensus gentium» (Fr. 352). A esto se refiere cuando en la carta tercera dice: «Pues la existencia de los dioses es un hecho, su conocimiento resulta evidente.» O sea, puesto que la conciencia de Dios se encuentra en todos los pueblos, tiene que tener en el fondo esta conciencia —así opina Epicuro— un conocimiento inmediato de un ser realmente presente, que se impone a todos los hombres de la misma manera. Pero tal conocimiento inmediato sólo puede brotar por la penetración de los «eidola» de los dioses en la conciencia humana. Pues el conocimiento de los dioses por el hombre radica en el continuo fluir de «eidola» semejantes, que, formados por innumerables átomos finísimos, se separan de los dioses mismos y penetran por los poros en el cuerpo del hombre, hasta la sede del pensamiento. De esto se deduce que los dioses deben estar formados por una sustancia corporal, puesto que todo lo real es de naturaleza corpórea. Epicuro sólo puede imaginarse a los dioses con figura humana, aunque esta figura esté formada por una sustancia más fina que la del hombre mortal. Pero al suponer que la morada de los dioses son los «metacosmos» (espacios intermedios entre los distintos mundos), debe pensar sin duda que así los dioses estarán exentos de perecer con alguno de estos mundos. Muy características son las doctrinas de Epicuro sobre la esencia espiritual de los dioses. Sus dos propiedades capitales

son la inmortalidad y la felicidad. De esto se deduce que están libres de todo sufrimiento tanto físico como psíquico.

Tales seres divinos no están movidos ni por la preocupación ni por el miedo, ni por el amor ni por el odio. No pueden irritarse ni intranquilizarse, ni causar irritación o intranquilidad en los demás. En esto radica su eudaimonía, ya que no se preocupan por nada, ni hacen otra cosa que contemplarse a sí mismos y con ello la felicidad de ser lo que son. La base de la felicidad divina es, según Epicuro, el sosiego, la despreocupación junto con una plena libertad ante toda clase de obligaciones.

Gozan, por consiguiente, los dioses de una paz completa y de una serenidad inalterable. De todo esto se deduce que no se preocupan en absoluto por el curso del mundo ni por la vida de los hombres sobre la tierra, de manera que tampoco por esta razón tienen los hombres que temer a los dioses. Los dioses de Epicuro son la réplica cósmica del sabio epicúreo, el propio ideal de Epicuro proyectado más allá del mundo. Brevemente hay que referirse a la cuestión de por qué Epicuro conserva la creencia en los dioses, que no está exigida en absoluto por el sistema atomístico, sino más bien excluida, como había observado Carnéades, el gran crítico de la doctrina epicúrea acerca de los dioses. Sin duda que influyó sobre él Demócrito, que también, en contradicción con la teoría de los átomos, había admitido la existencia de los dioses en forma parecida a la de Epicuro. También influyó seguramente el «consensus gentium» y especialmente la íntima necesidad de ver encarnado su ideal en seres inmortales realmente existentes. No habría que olvidar tampoco el recuerdo vivo de las luminosas divinidades de Grecia, cuya fe alimentó la infancia de Epicuro.

Frente a esto, es extraordinariamente enérgica su negación de toda religión popular, como fuente de continua intranquilidad y angustia para los hombres. Hace tiempo, sin embargo, que ha sido puesto en claro que Epicuro fue totalmente injusto con la esencia de la religión griega y con la religiosidad de su tiempo. Como Heinrich Gomperz ha señalado acertadamente, la religión es causa de tranquilidad y sosiego antes que de temor y angustia. Nosotros añadimos por nuestra parte que el hecho de que el temor esté en la raíz del sentimiento religioso, es típico de la ilustración griega, cuya línea histórica parte de los sofistas, pasando por Demócrito y Aristipo hasta Epicuro, que también fue un representante típico de la «Ilustración». Por lo demás, Epicuro ignora totalmente el importante proceso histórico de espiritualización y moralización que experimentó el concepto griego de la divinidad, que comienza con Jenófanes y alcanza su culminación con Esquilo, Platón y, posteriormente, con Posidonio. La lucha de Epicuro contra la «religión» atañe únicamente a la religión de los «primitivos».

3. *La Ética.*

Del hecho, cierto para Epicuro, de que solamente vivimos una vez y de que acaba con la muerte, se deducen consecuencias radicales para su posición ante la vida (Fr. 204). Hay, pues, que llenar de toda la felicidad posible nuestra corta existencia. Precisamente por ello es la eudaimonía la meta de toda filosofía. Pero ¿en qué consiste esta eudaimonía? ¿Cuál es el «telos» del hombre, cuya consecución otorga la felicidad? Este «telos» es el placer (ἡδονή). Este sentimiento (πάθος), que es la medida de todas nuestras acciones y omisiones, está puesto por la naturaleza en todos los seres vivos. Esto lo vemos ya en el comportamiento de los niños pequeños, incapaces todavía de reflexionar, y de los animales, que son precisamente «reflejos de la Naturaleza». Niños y animales tienden instintivamente al placer, mientras que rehúyen también instintivamente el dolor. No requiere, por tanto, prueba alguna el hecho de que el placer sea la meta. Esto se siente de la misma manera que se siente que el fuego es caliente y de la misma manera que sabemos que la miel es dulce. El placer y el dolor son, pues, los motivos fundamentales de todas las acciones de los seres vivos, motivos que han sido puestos en ellos por la misma Naturaleza. Pero ¿cuál es la esencia del placer? Al conocedor de las fuentes le llama la atención que falte en ellas una definición del concepto del placer, lo mismo que una investigación dialéctica sobre él. Esto no es un hecho casual en el detractor de la dialéctica. Pero es seguro que Epicuro entiende por placer, en muchos casos, el placer de los sentidos. «Yo no sé al menos qué es lo que debo entender por Bien, si prescindo de los placeres de la mesa, de los que causan las obras de Afrodita, de los que se experimentan por el oído o de aquellos que provocan los dulces sentimientos que experimentamos con la vista de una forma bella» (Fr. 67). Esta afirmación no es excepcional, sino que se encuentra a menudo entre sus fragmentos, e incluso expresada aún con más fuerza (Fr. 440). Los placeres de los sentidos no sólo no han de evitarse, sino que han de buscarse, porque así se sigue a la Naturaleza. El placer espiritual es también consecuencia del sensible, o sea del corporal.

El alma experimenta placer sólo sobre la base del placer corporal, bien sea en el momento presente, bien sea por medio del recuerdo o de la esperanza (Frs. 429-451); es ésta una idea que los cirenaicos no habían aprobado en absoluto. De esta manera puede parecer que Epicuro llama placer única y exclusivamente al placer corporal. Pero frente a esto surgen otras afirmaciones de Epicuro que dejan ver una valoración muy distinta del placer. Pues si bien todo placer es por sí mismo un bien, no podemos elegirlos todos. A menudo rechazamos placeres, cuando sabemos que de ellos se han de seguir sufrimientos todavía mayores, así como también aceptamos dolo-

res, cuando sabemos que de ellos han de salir placeres todavía mayores. Por consiguiente, según nos enseña la experiencia, tenemos que pesar cuidadosamente, antes de obrar, el placer o el dolor que se seguirá de ello, y establecer, por lo tanto, un balance «placer-dolor» (συμμέτρησις). Epicuro representa, pues, aquel principio de la mesura que Platón rechaza tan decididamente en el *Fedón.* En todo caso, este principio defendido por Epicuro es una limitación bastante clara del concepto de placer como telos. Esto lo muestra ya claramente un famoso pasaje de la carta tercera: «No son los continuos banquetes y las orgías o el placer que provocan los muchachos y las mujeres, o los de una mesa abastecida de pescados y golosinas las fuentes de una vida placentera, sino más bien un sobrio calcular (λογισμός), que rastrea los móviles de nuestro querer y de nuestro evitar.» La inteligencia (φρόνησις), que ejerce la moderación, representa, pues, un papel decisivo por lo que respecta a nuestra felicidad. Esta inteligencia es la que distingue tres clases en nuestros apetitos: *naturales y necesarios,* como, por ejemplo, lo que se refiere a nuestro vestido y a nuestra alimentación; *naturales, pero no necesarios,* como, por ejemplo, los eróticos, y aquellos que no son *ni naturales ni necesarios.* El primer grupo es fácil de contentar, puesto que la naturaleza con poco se contenta. El segundo grupo no es difícil de acallar y puede prescindirse de él fácilmente. El tercer grupo hay que desecharlo totalmente. En todas las necesidades de la vida, incluso en las permitidas, hay que establecer medida y límite. Esto vale tanto para la comida y la bebida, como para todas las otras cosas. Epicuro representa el ideal de la más discreta sobriedad y, en lo posible, de una total autarquía, tal como se realizó en su vida y en la de sus discípulos.

El concepto del placer que hay que buscar experimentó profundas limitaciones. Pero ¿puede fundarse la «eudaimonía» de toda una vida sobre este tamizado y reducido «quantum» de placer? Incluso los placeres morales, permitidos por la razón, son pasajeros y de corta duración. Los placeres puros y supremos, que permanecen continuamente y que son, por consiguiente, un bien absoluto, deben ser de naturaleza distinta. Al estar formado el hombre de cuerpo y alma, tiene que tener una doble naturaleza. Por eso estos placeres consisten en la carencia de dolor corporal y en un estado de total sosiego (ἡσυχία), que es comparado por Epicuro frecuentemente con el de la γαλήνη, ese total reposo del mar cuando ningún viento mueve su superficie. Este estado no admite aumento alguno, puesto que es el placer más elevado de todos los que se pueden imaginar. Fuentes de esta «ataraxia» (la absoluta imperturbabilidad ante todo) es la libertad frente a los πάθη, frente a toda clase de afectos y apetitos y, por lo que respecta a estos últimos, el dominio de los naturales y necesarios, lo mismo que de los naturales pero no necesarios y la libertad ante los que no son ni naturales ni necesarios. También hay que estar libres del miedo a los dioses, a la

muerte y al dolor, así como del miedo a los demás hombres, cuyo modo de obrar es totalmente ajeno al sabio; por otro lado también, se precisa la libertad frente a todas las «opiniones» (doxai), frente a toda clase de prejuicios, que son causa de los πάθη. Esta libertad frente a todas las «opiniones» y estados pasionales del alma, sólo puede conseguirse por una razón *(ratio)*, puesto que el alma tiene la facultad de obedecer a la razón. Vemos, pues, que el estado en el que Epicuro concibe el placer más alto es de naturaleza negativa, de manera que es muy comprensible el que los cirenaicos posteriores no admitiesen este estado como placentero, ya que se parecía al de un durmiente o al de un muerto. Así, pues, para Epicuro existen dos clases de placeres: los placeres en «movimiento», o sea los sentimientos placenteros positivos, y los «catastemáticos», de naturaleza negativa y que caracterizan un estado de total ausencia de dolor y de preocupación. Sin embargo, sólo el placer «catastemático» es un bien absoluto. Es muy importante para la ética de Epicuro, y muy característico de su propia personalidad, el que, al menos así lo parece, considere el placer de la «carne» como el único verdadero (por cierto que esta palabra «carne», σάρξ, es una expresión usada a menudo por Epicuro en este sentido) y tome como «telos» un estado de naturaleza puramente negativa.

Pero este placer del alma, o sea aquel que caracterizaríamos como placer puramente espiritual, por ejemplo la alegría en el bien de la patria, no lo distingue Epicuro en ningún pasaje de una manera clara y terminante del placer corporal, o sea del placer corpóreo-espiritual. El placer del alma, que Epicuro conoce muy bien, como lo muestran las interesantes palabras de su última carta (Fr. 138), es considerado como totalmente superior al placer del cuerpo, en oposición a los cirenaicos, que afirmaban que los placeres y dolores corporales eran mucho más fuertes que los espirituales. Para Epicuro, el placer corporal sólo tiene valor en el momento presente, mientras que los placeres del alma, por medio del recuerdo y la esperanza, se extienden por toda nuestra vida pasada y futura. Este placer del alma, cuando se es un verdadero filósofo, puede acallar los dolores del cuerpo, como Epicuro hizo de manera heroica en su comportamiento al fin de su vida.

Si el placer puro es el bien supremo, el dolor tiene que ser el mal supremo. Epicuro piensa aquí en el dolor corporal, puesto que si tiene por más fuerte el dolor del alma (de acuerdo con su concepción del placer del alma) que el físico, quiere decir con esto, sin embargo, que no habría razón alguna para una tristeza espiritual si nosotros no nos atormentáramos por dolores corporales presentes, ni por el temor ante los venideros. Por consiguiente, aquí se ve también un marcado punto de vista sensualista y materialista. Pero por lo que respecta al dolor corporal, que es realmente el único mal, el filósofo puede superarlo, considerando que el dolor excesivo es corto, ya que causa la muerte, mientras que el dolor que dura más tiempo es me-

nos fuerte, y, por consiguiente, puede soportarse. El sabio puede suavizar también el dolor físico con el recuerdo de alegrías pasadas, y, en el caso de que este dolor fuera insoportable, le queda siempre abierta la posibilidad de poner fin a su tormento por medio del suicidio. La «eudaimonía» radica, pues, en una total libertad frente al dolor y al miedo, mientras que la infelicidad (κακοδαιμονία) de la masa es consecuencia de una gran cantidad de temores infundados y de apetitos desenfrenados, vanos y, por consiguiente, inmorales. La masa, pues, vive siempre bajo el influjo pernicioso de vanos desvaríos. De esta manera parece que la «eudaimonía» del filósofo es de naturaleza negativa, pues, aunque cada uno siga el impulso de la naturaleza humana, sólo puede hablarse de felicidad en un filósofo, puesto que la «eudaimonía» es resultado únicamente de la filosofía. Hasta qué punto, a pesar de esto y como consecuencia de las relaciones entre hombre y hombre, tenga la «eudaimonía» un contenido positivo, se verá más adelante al exponer la teoría del sabio.

Pero la «eudaimonía» sólo puede conseguirse por medio de la virtud (ἀρετή); esta concepción es totalmente helénica. Según Epicuro, sin embargo, y esto es característico de su ética, la virtud misma no es suficiente para ser feliz, puesto que la felicidad es provocada por el placer que brota de la virtud, mas no por la virtud en sí misma. No obstante, una determinación más cercana al concepto de virtud no la encontramos en Epicuro. Más claramente se ha referido Epicuro a las relaciones de la vida virtuosa con la vida de placer; no se puede vivir continuamente en el placer sin vivir al mismo tiempo de una manera inteligente, justa, moderada, etc.; no hay, pues, vida virtuosa que no esté llena de placer; ambas cosas son inseparables. De esta manera el justo goza de una perfecta tranquilidad, mientras que el injusto vive en continuo desasosiego. Una virtud real, que no provoque placer, no es tal virtud. Por eso buscamos la virtud, por el placer que lleva consigo. La virtud es, pues, según Epicuro, un medio que conduce a un fin; es deseada, por lo tanto, a causa de sus frutos, a la par que el placer es fin en sí mismo. Por eso, cuando le objetaban a Epicuro que había rebajado a la virtud hasta el plano de esclava del placer, tenían, los que así objetaban, plena razón. Esto lo pone de manifiesto también su doctrina de las cuatro virtudes, división que, por cierto, tomó de las filosofías que le antecedieron. Pero estas cuatro virtudes tienen en Epicuro un contenido esencialmente distinto y una distinta significación también en el conjunto de su ética, como se deduce de lo anteriormente expuesto. La φρόνησις es la inteligencia que nos proporciona el verdadero placer y que evita el dolor; es la virtud más alta, pues en ella radican todas las otras. Así, por ejemplo, hasta el valor se sustenta en un frío cálculo (λογισμός) de lo que nos es realmente ventajoso. Por eso soportamos nosotros incomodidades: para evitar incomodidades todavía mayores. Así, cuando el valeroso despre-

cia la muerte y soporta el dolor, lo hace basándose en una consideración racional. También el «autodominio» (sofrosine) sirve para evitarnos dolores y proporcionarnos placeres, puesto que ahuyenta los apetitos superfluos, que no son ni naturales ni necesarios, estableciendo la medida y el límite necesarios. También la justicia tiene su origen en lo útil, que para nosotros se desprende de ella, de la misma manera que el derecho surgió de un acuerdo entre los hombres de época primitiva y cuya finalidad era la de no dañarse mutuamente. La justicia es deseada, por consiguiente, a causa de sus frutos, ya que es precisamente el justo quien, como hemos visto, goza de completa imperturbabilidad (ἀταραξία).

Si la teoría de la virtud de Epicuro deja ver una directriz típicamente utilitarista, todavía se nota ésta más en su *axiología,* si es que podemos hablar en estos términos, ya que, en verdad, solamente considera al placer como bien y al dolor como mal. De esta concepción fundamental saca Epicuro radicalmente las consecuencias. De ahí se explica que un dolor mediano sea un mal mucho mayor que la más grande de las vergüenzas: «En la vergüenza no hay nada malo, si no tiene como consecuencia algún dolor.» Sobre un héroe nacional griego como Epaminondas y sobre sus hechos, vierte Epicuro su sarcasmo: «Mejor hubiera sido que hubiese permanecido tranquilo en su casa.» Todos aquellos que tienen la idea de ser esclavos de la dignidad, de preocuparse por el Estado, de obrar siempre en función del deber y no de los prejuicios, de pasar peligros por la Patria y de morir por ella, toda esta gente son para Epicuro personajes fantásticos y desequilibrados; no es de extrañar, pues, que con tales ideas se estime el dinero como medio para un fin, y que se recomiende el poseerlo, aunque sea a costa de peligros, ya que nos puede proporcionar grandes placeres.

Quizá lo más fecundo para comprender la ética de Epicuro sea su *imagen del sabio,* que casi desde todos los puntos de vista es la contraposición más decidida al sabio estoico. El sabio no se retraerá de las exigencias de la vida práctica más que en la medida en que se lo exijan sus intereses personales, y tendrá que hacer concesiones, por razones de oportunismo, al «nomos» (la costumbre tradicional) de sus conciudadanos, por muy elevado que se sienta interiormente con respecto a este «nomos».

Ya hemos visto lo que Epicuro opina sobre los juicios «de valor» sociales, por ejemplo, los conceptos burgueses de «honor», «vergüenza», etc.

La τύχη (fortuna) tiene tan poco poder sobre el sabio epicúreo como sobre el sabio estoico. El sabio epicúreo es también αὐτάρκης y lleva en sí mismo todos los bienes.

El sabio de Epicuro se distingue todavía con mayor claridad en sus relaciones sociales. Esto lo pone de manifiesto la proposición de Epicuro de que no debiera existir comunidad humana alguna, sino que más bien debería

cada uno preocuparse de sí mismo. Partiendo de esto, deduce Epicuro que el sabio no debe fundar familia alguna, ni casarse, aparte de algunas excepciones, para no tener obligaciones ni contrariedades. También hay que evitar tomar parte en asuntos públicos, especialmente en los que atañen a la vida del Estado, puesto que con ello se pone en peligro la «ataraxia». Su lema para la vida es «λάθε βιώσας» (vive ocultamente). Epicuro no admite tampoco patria alguna. De ahí la expresión: «ubi bene, ibi patria». También es cosmopolita, pero en el sentido de apartamiento del individuo frente a la sociedad. Tampoco se siente íntimamente atado por el derecho, porque no existe un derecho establecido por la naturaleza, sino sólo por un acuerdo que tuvo lugar en los tiempos primitivos. La justicia tiene por base únicamente el mutuo provecho, por eso el concepto de derecho ha experimentado muchas variaciones en el curso del tiempo y la injusticia, o lo que en general se entiende por ella, no es ningún mal en sí misma.

Para el sabio sólo hay un tipo de relación social posible: *la amistad,* necesaria para su felicidad e inseparable también del placer. Por eso es ensalzada como un factor importante y positivo de la vida feliz; entre Epicuro y sus discípulos y discípulas, lo mismo que entre éstos a su vez, existió una peculiar amistad. En una personalidad intelectual y en una «comunidad» de discípulos, en las que no tiene importancia alguna ni el matrimonio ni la familia, es ensalzada hasta el máximo la amistad, especialmente si todos tienen el mismo ideal que su deificado maestro, de tal manera que de todos ellos se puede decir la bella frase de Cicerón: «Idem velle atque idem nolle, ea demum vera amicitia est». Pero la amistad también se sustenta en el provecho mutuo, pues sin amistad no puede vivirse segura y despreocupadamente. Es ésta una idea estrechamente unida con la concepción que Epicuro tiene de la naturaleza humana, que, en su opinión, no puede vivir sin pensar en su propio provecho (Fr. 527): «Cada uno ama al otro sólo por sí mismo», o sea por razones egoístas (esto dice la doctrina de Epicuro en «teoría»); pero en la realidad de una vida en comunidad más rica y más íntima, se olvida este punto de vista utilitario, ocupando su lugar una auténtica e ideal amistad. (Esto fue, sin duda, lo que el mismo Epicuro hizo.) Ni siquiera el amor entre padres e hijos es natural (Fr. 528). Por lo demás, el sabio se aparta de la masa de los hombres, con excepción, naturalmente, de sus amigos.

Una inconsecuencia típica de la doctrina de Epicuro es la relación que hay entre el sabio y los dioses, que no se preocupan por nada de lo que hay en el mundo. El sabio hace sacrificios y ruega a los dioses y toma parte en sus fiestas, quizá por acomodarse al «nomos». Sin embargo, no porque los dioses se airasen si no hiciera esto, sino por veneración y reverencia ante su ser sublime. Por el contrario, el arte «adivinatoria» es totalmente rechazada, de acuerdo con sus doctrinas relativas a los dioses.

El temple del sabio es de ininterrumpida felicidad, el estado en que se encuentra es parecido al de la superficie inmutable del mar; goza los placeres que se le ofrecen y saborea el recuerdo de las pasadas alegrías. Ni Zeus mismo podría superar su beatitud, ya que aquí no se trata de duración, sino de intensidad. Aunque fuera sordo y ciego, el sabio siempre sería feliz, pues vivir quiere decir pensar y sus pensamientos sólo dependen de él mismo.

Los fallos de este ideal se ponen de manifiesto si preguntamos por las razones que dirigen sus obras: todo lo que hace lo hace por razones egoístas. Cuando evita la injusticia (lo que los hombres entienden por injusticia), lo hace sólo por temor a las consecuencias, bien sean de naturaleza subjetiva (temor ante el castigo por parte de sus conciudadanos) o de naturaleza objetiva. Si el sabio estuviese seguro de que no le pasaría nada, cometería sin más lo que se ha dado en llamar injusticia. Vemos, pues, que este sabio epicúreo es un descendiente intelectual de la sofística, tan combatida por Platón.

La ética de Epicuro es extraordinariamente *individualista,* levantada toda ella sobre el *principio del egoísmo,* y con un marcado carácter *utilitarista,* de tal modo que en muchos rasgos se identifica con la ética de un pequeño burgués pedante. Los factores decisivos que han de orientar todas las acciones de los hombres son, según esta ética, el propio provecho y el propio placer y no admite tampoco el principio del bien en sí, que se hace por sí mismo ni el del deber. Esta ética es además totalmente *antisocial* y niega el concepto de Estado y Patria como niega el de matrimonio y familia. En el fondo es también una ética *quietista,* porque su contenido no se expresa en el obrar, sino en el gozar. Su ideal es «la felicidad en el apartamiento», el ideal del individuo que se aparta de la vida de la comunidad, formando con otros individuos una comunidad de amigos para saborear juntos goces y sentimientos estéticos. Tal ética sólo podía haber salido de la cabeza de un ateniense que en el curso del desarrollo histórico había encontrado sin sentido las teorías sobre el Estado que todavía ocuparon un lugar importante en el pensamiento ético de un Sócrates, de un Platón o de un Aristóteles. La ética de Epicuro sólo es comprensible, pues, si se tiene en cuenta la decadencia política y ética de la nación griega. No faltan tampoco en ella contradicciones y confusiones, una de las cuales vamos a poner de manifiesto: Epicuro no explica claramente las relaciones entre el placer negativo y el positivo y entre el valor de ambos. En un lugar nos parece que el único bien es el placer sensible y en otro se afirma que el placer puramente negativo (la carencia de dolor y la «ataraxia») es el verdadero bien y por consiguiente el «telos» del hombre. Esta contradicción queda sin explicar, de manera que se podría plantear la cuestión, que hasta ahora no ha sido planteada (todavía no se ha estudiado la cuestión de una evolución en Epicuro), de si no se trata aquí de dos puntos de vista inconciliables que representan

dos períodos distintos en la evolución de la doctrina de Epicuro. También su teoría del dolor como el mayor mal está en contradicción con su idea de que el sabio es feliz incluso sufriendo tormento.

Con gran fuerza se dejaron sentir en la ética de Epicuro las concepciones de los sofistas; precisamente aquí tienen su origen histórico las «inmoralidades» de esta ética.

Si algún defensor de la doctrina de Epicuro, ante la acusación de egoísmo, adujese su concepción de la amistad, habría que responder (aparte de que la amistad, al menos teóricamente, está sustentada sobre la utilidad) que aquí se trata, sin duda, de un egoísmo de sectas, igual que hoy día se habla de un egoísmo familiar, o, en la política, de un egoísmo de partido. También la doctrina de que el placer sea un bien había sido representada, aparte de por Aristipo y la Escuela Cirenaica, por Eudoxo de Cnido, discípulo de Platón en la Academia. Esta idea no es, pues, tampoco original de Epicuro.

Digamos algo, por fin, de la *filosofía de la naturaleza* de Epicuro, incluyendo la psicología: el atomismo prescinde por completo, como concepción del mundo, de todos los fenómenos espirituales en el dominio de lo orgánico y en el de los hechos. Por otra parte, no puede sostenerse la existencia de los dioses partiendo de las ideas fundamentales atomistas, según las cuales sólo existen los átomos y el vacío. Los dioses de Epicuro no tienen, pues, ninguna justificación, como hemos dicho anteriormente; estos dioses habitan en los «metacosmos», o sea en los espacios intermedios entre los innumerables mundos, para no perecer así cuando éstos perezcan. No se preocupan para nada del Universo y gozan en sus moradas del placer más puro. No tienen tampoco función ni objetivo alguno, por eso no se sabe ni por qué existen ni para qué existen. Como explicación psicológica de esta extraña doctrina de Epicuro, se ha dicho recientemente, y con justicia, que al admitir la existencia de estos dioses, Epicuro, como en una fábula maravillosa, sacó a la luz las espléndidas figuras de los dioses griegos, que reposaban en su alma desde su más tierna infancia.

No puede hablarse con precisión de una historia del epicureísmo; las doctrinas fundamentales de este maestro, divinizado por sus discípulos, permanecieron inconmovibles hasta la extinción de la escuela en el siglo III d. C. Un curioso documento de su pervivencia en los alrededores del año 200 d. C. es la inscripción sobre piedra, descubierta en el último tercio del siglo pasado sobre un muro de un pórtico en Oinoanda, en el interior de Licia, que un Diógenes desconocido, partidario acérrimo de las doctrinas de Epicuro, hizo esculpir con el fin de hacer propaganda de esta doctrina. Su autor no solamente anuncia el evangelio epicúreo de la libertad íntima del hombre, sino también se enfrenta críticamente con las doctrinas de Empédocles y de Demócrito, y, especialmente, con las de la Stoa.

El epicureísmo encontró una gran acogida desde los comienzos del siglo I a. C., sobre todo en Roma, si bien se mantuvo siempre limitado a pequeños círculos. Su más importante documento en el ámbito cultural romano es el poema de *Lucrecio,* que no sólo tiene valor como «fuente» de la filosofía epicúrea.

Capítulo III

EL ESCEPTICISMO

El escepticismo como doctrina fundamentalmente filosófica, que da origen a toda una manera de pensar, fue fundado por *Pirrón de Elis* (en la época que siguió a la muerte de Alejandro), cuya vida transcurrió entre los años 360-270 a. C. El escepticismo de Pirrón tiene una larga y múltiple prehistoria. En todo caso es seguro que sobre el desarrollo de la concepción de Pirrón influyeron no sólo las opiniones de algunos discípulos de Demócrito, como Anaxarco, sino sobre todo el escepticismo gnoseológico de los viejos sofistas (Protágoras) y también la teoría del conocimiento de los cirenaicos.

La historia del escepticismo griego va (con algunas interrupciones) desde Pirrón hasta el siglo III d. C. Distinguimos en el escepticismo el *antiguo* de Pirrón y Timón (después de cuya muerte, alrededor del año 230, se extinguió la antigua escuela escéptica) del que entró en la Academia platónica con *Arcesilao* (en lo que se ha solido llamar la Academia media). El punto culminante del escepticismo griego se alcanzó con *Carnéades*, jefe de la Academia «nueva». Con el discípulo de Carnéades, Filón de Larisa (jefe de la Academia entre los años 110 al 88 a. C.), se inicia una debilitación del escepticismo radical, y su continuador, *Antíoco de Ascalón*, jefe de la escuela entre los años 88-68 a. C., se vuelve conscientemente del escepticismo al eclecticismo y con ello al dogmatismo. Es por primera vez con *Enesidemo* (alrededor del año 40 a. C.) con quien vemos revivir el escepticismo de Pirrón, de tal manera que la historia de la filosofía habla aquí de un nuevo pirronismo. Por último, se desarrolla también el escepticismo en el siglo II después de Cristo con los médicos «empíricos», alcanzando un extraordinario esplendor, sobre todo gracias a *Sexto Empírico* (200 d. C.), cuyas obras son una fuente imprescindible y de primera categoría para conocer la historia del escepticismo griego.

Una especial consideración merece al lado de esto el médico empírico y escéptico *Menodoto de Nicomedia,* que floreció en la primera mitad del siglo I d. C. Tiene gran interés el que Menodoto desarrollase una teoría de los métodos científicos de investigación, a la par que una teoría de la observación, que habría de tener gran importancia entre los empíricos. Sorprende también que este empírico estableciese, como segunda fuente de experiencia, la historia, así como el hecho de que exigiese el experimento (πεῖρα τριβική) para la verificación de las hipótesis. Pero, a pesar de todo, Menodoto no fue un empírico puro ni un escéptico puro; al establecer su concepto capital de πεῖρα τριβική abandonó totalmente el punto de vista escéptico. Menodoto establece los fenómenos (el contenido de las percepciones sensibles) como la base más firme de toda experiencia. Un libro necesario para conocer la doctrina de la escuela empírica es el de Karl Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule* (Berlín, 1930). Sin embargo, sobre Menodoto hay que consultar también el artículo del autor del presente manual: *Menodoto* [1], que se aparta en muchos puntos del libro de Deichgräber.

Pirrón, que no escribió nada, bosquejó, sin embargo, los rasgos característicos del escepticismo. Para él, el fundamento de toda ciencia y de toda filosofía es el problema del conocimiento o, mejor dicho, la solución de ese problema. Frente a este problema fundamental, el punto de vista de Pirrón es el del agnosticismo, o sea aquel convencimiento logrado a base de un pensar científico y según el cual las cosas son, en última instancia, incognoscibles. No podemos conocer con seguridad cuáles fueron los influjos, bien sea de los antepasados o de los contemporáneos, que llevaron a Pirrón hasta esta idea. Pero es seguro que hizo valer su punto de vista frente al conocimiento sensible y frente al racional. Precisamente aquí reconocemos claramente el influjo de la dialéctica sofística. No solamente las impresiones de los sentidos son diferentes en cada hombre, sino que también las opiniones fruto del pensamiento son discrepantes, y a menudo opuestas, de tal manera que a toda afirmación se le puede oponer con justicia su contraria. Según esto, no podemos decir: «la nieve es blanca», sino solamente «en este momento me parece blanca», igual que tampoco podemos afirmar: «la miel es dulce», sino sólo que «nos sabe dulce». Pero cuál sea el contenido objetivo que subyace a estos «fenómenos», no podemos conocerlo en manera alguna.

El antiguo escepticismo extendió su agnosticismo al campo de la ética; tampoco aquí pueden los hombres tener opiniones positivas, como lo prueba el hecho de que se contradigan las opiniones de los distintos pueblos, al referirse a las mismas cosas; estas diferencias llegan a tal extremo, que lo que en un pueblo parece santo y divino, en otro se tiene por despreciable.

[1] *R. E.,* 901, 38 sig.

Pues si existiese un bien y un mal establecido por la Naturaleza y no por una convención (νόμῳ), entonces a todos los hombres habían de parecerles buenas o malas las mismas cosas, de la misma manera que todos los hombres dicen que la nieve es fría. Por consiguiente, no podemos enunciar juicios de valor en el dominio de la ética, sino todo lo más decir cómo nos parecen las cosas sobre las que tenemos que opinar. En este estado de cosas, nuestro punto de vista debe ser el de una radical abstención de toda opinión, o sea debemos ejercer una *perfecta reserva* en nuestros juicios, porque nosotros no podemos afirmar de una cosa una determinada tesis, ni su contraria. Este es el punto de vista del οὐδὲν μᾶλλον. Por eso los escépticos renuncian a todo tipo de definiciones. Por eso sus manifestaciones sobre las cosas, cuando las hacen, hay que tomarlas como una especie de declaración de cómo se les aparecen las cosas, pero nunca como una afirmación sobre ellas. Frente a este equilibrio, el punto de vista del escéptico sólo puede ser una renuncia total a cualquier tipo de opinión. Precisamente esta renuncia es la que proporciona una plena tranquilidad en el alma del filósofo, que por nada del mundo puede ser interrumpida (ataraxia), ya que son nuestras «opiniones» la causa de todas nuestras penalidades. El resultado, pues, del escéptico antiguo es idéntico al de la Stoa y al de Epicuro: la tranquilidad del hombre ante todos los sucesos del mundo exterior y la perfecta inalterabilidad de su equilibrio espiritual. Las causas, sin embargo, que condujeron a estos resultados, sorprendentes por lo parecidos, eran de naturaleza totalmente distinta.

Se podría creer que este punto de vista de la absoluta indiferencia («adiafonía» frente a las cosas en general y frente a la vida práctica) habría conducido a Pirrón y a Timón a un quietismo. Sin embargo, nada más lejos de esto. Tenían un suficiente «sentido de la vida» para apreciar las cosas de la vida práctica, por lo menos hasta un cierto punto. De esta manera enseñaron que frente a las necesidades físicas hay que seguir el impulso natural, si bien siempre con una íntima reserva. Por lo demás, debemos seguir sobre todo la tradición, el hábito y la costumbre, y, cuando éstos no nos basten, nuestro buen criterio, en el que siempre nuestro buen comportamiento ha de ser sólo condicionado e hipotético, sin que nos ate una opinión positiva o un juicio sobre las cosas.

Con *Arcesilao* (jefe de la Academia entre el 270 y el 241 a. C.) penetró el escepticismo en la Academia platónica. En la formación de su punto de vista escéptico debió de influir la teoría de Platón sobre la incognoscibilidad del mundo sensible. Además, debió de haber influido, según se deduce de nuestras fuentes, la dialéctica de Mégara, la de Elis-Eretria y el escepticismo de Pirrón. Por otra parte, la rígida dogmática estoica le llevó mediatamente a la contradicción. El punto de vista fundamental de Arcesilao frente al problema del conocimiento es el mismo que el de Pirrón: ataca la verdad

del conocimiento sensible y racional y niega todo criterio de conocimiento, siendo representante así del principio de la «abstención». Pero la fuerza de Arcesilao, y en esto está su importancia histórica, es la negación, o sea la contundente polémica contra la dogmática de las escuelas filosóficas contemporáneas, sobre todo de la Stoa. Aquí dirige Arcesilao su ataque conscientemente contra el dogma capital de la teoría estoica del conocimiento, contra la doctrina de la representación cataléptica como criterio del saber. De sus tres argumentos, el tercero se dirige contra aquel que era decisivo para los estoicos, contra el de la evidencia, afirmando que ninguna representación que se apoye en algo real es de tal manera que no pueda surgir otra representación sobre algo irreal, corroborando esta opinión con ejemplos concretos. Con el criterio de la evidencia cae todo saber y toda posibilidad de verdadero saber. Arcesilao demuestra ante todo la íntima contradicción que existe en el concepto de «representación cataléptica» y concluye de ello que no existe tal representación ni conocimiento alguno que de ella provenga. Como ha observado Zeller, Arcesilao parece haber creído que refutó toda posibilidad de un conocimiento racional con la doctrina estoica de una representación cataléptica y parece, por consiguiente, «haber considerado el sensualismo estoico como la única teoría dogmática posible del conocimiento». En todo caso, no se dice nada en nuestras fuentes contra la teoría del conocimiento platónica o aristotélica. Por lo demás, en Arcesilao se ven ya claramente los comienzos de una suspensión del punto de vista escéptico, de una manera parecida a como la encontramos en la tesis de Metrodoro de Quíos, discípulo de Demócrito (Diels, Fr. 1).

Frente al agnosticismo de Arcesilao, la objeción capital de la dogmática contemporánea, sobre todo de la Stoa, era que la negación de toda posibilidad de saber implicaba también la de todo obrar moral. Pero, por lo que respecta al obrar en general —respondía Arcesilao—, el que manda es el instinto del hombre, sin necesitar un consentimiento íntimo, pero, por lo demás, hace a sus rivales una importante concesión: su doctrina del «eulogon» (la razón justa), que establece como principio para la vida práctica. Basándose en este «eulogon» (concepto que, por lo demás, es muy discutido entre los investigadores modernos), el escéptico tendrá que regular sus elecciones y sus omisiones y, en general, todas sus obras, para encontrar así la felicidad en la «ataraxia». El eulogon representa, pues, en la vida práctica un papel de criterio. Este principio tiene su base subjetiva en la inteligencia (φρόνησις) práctica del hombre. En esta doctrina se ve claramente una debilitación del punto de vista escéptico.

Con la polémica de Arcesilao se encontró la Stoa, o más exactamente Cleantes, el seguidor de Zenón, en una situación difícil, mientras que al mismo tiempo la ortodoxia estoica se vio amenazada seriamente por la dirección con marcado carácter cínico de Aristón de Quíos. Fue Crisipo quien,

como ha mostrado Hans von Arnim, salvó a la Stoa de esta situación crítica.

Los seguidores inmediatos de Arcesilao (por ejemplo, Lacides) no tienen importancia histórica alguna, como ha reconocido Zeller, pues sus doctrinas filosóficas son estériles. Pèro con Carnéades surgió por primera vez el escéptico más importante y, al par, uno de los dialécticos más agudos de la Antigüedad.

Carnéades de Cirene (214-129 a. C.; jefe de la Academia entre el 160-137, poco más o menos) no escribió nada, en consonancia con las bases de su escepticismo, pero su discípulo Clitómaco de Cartago ha expuesto sus doctrinas con gran fidelidad. En Carnéades distinguimos una parte positiva y otra negativa en la filosofía. Pero su fuerte está en la negativa. También en la positiva, empero, se ve el estilo sistemático y amplio de su pensamiento crítico, mucho más penetrante que el de Arcesilao. Tiene gran importancia su argumentación contra la admisión de un criterio, partiendo, por cierto, de presupuestos comunes a sus rivales, según los cuales todo conocimiento proviene de la percepción sensible. La representación, basada en la percepción sensible, nos engaña a menudo y se encuentra en contradicción con los objetos que la provocan. No puede, por lo tanto, ser un criterio de verdad toda representación, sino solamente la verdadera representación. Pero como no hay una representación que no sea engañosa, sino que en toda representación que parece verdadera existe otra exactamente igual que es falsa (es éste un argumento sobre el que Carnéades, lo mismo que Arcesilao, insistieron especialmente), el criterio consistirá en una representación conjunta de lo verdadero y lo falso. Pero tal representación, común a ambos, no es cataléptica (o sea no capta la verdad); por consiguiente, no puede constituir criterio. Pero si no existe una representación crítica, no puede la razón ser criterio, puesto que ésta se basa siempre en la representación. La razón tiene que tener conciencia del principio diferenciador; pero esto es imposible sin la percepción sensible irracional. Por lo tanto, ni la percepción sensible ni la razón son criterios. Al no existir un tercero, se vuelve deleznable todo criterio de verdad. Era lógico, pues, que Carnéades, tal como lo había hecho Protágoras, negase también el conocimiento matemático.

Todo el peso y la agudeza de su dialéctica los dirigió Carnéades contra el dogmatismo estoico en la forma que Crisipo le había dado, sobre todo contra la teología estoica y contra sus pruebas dogmáticas de la existencia de Dios y especialmente contra su doctrina de las predicciones y de la concepción teleológica del mundo; con esto desarrolló Carnéades una aguda *antiteodicea*. Pero su ataque más fuerte lo dirige Carnéades contra el concepto estoico de Dios, poniendo de manifiesto las dificultades y en parte las aporías insolubles que se encierran en este concepto, especialmente la contradicción que existe entre la representación de Dios como un ser perso-

nal e infinito. Carnéades desarrolla también agudamente las aporías que se deducen de una representación de Dios como ser vivo (ζῷον) y deduce de ello que tal ser tiene que ser perecedero, y que, por lo tanto, no puede ser un dios. De la misma manera muestra también que no puede atribuirse a la divinidad ninguna clase de virtud, puesto que solamente tiene necesidad de ella aquel que ha de superar tentaciones y tribulaciones, cosa que no ocurre nunca a la divinidad. Con la misma penetración analiza Carnéades el concepto de dios del politeísmo antropomórfico, poniendo de manifiesto las aporías insolubles que se encierran en él. También combate el fatalismo estoico, contra el que esgrime el hecho de la libertad humana y, en estrecha relación con esto, ataca la concepción del mundo que tenía la astrología. Estos últimos argumentos los iba a revalorizar después San Agustín. Es también extraordinariamente destructiva su refutación de los presupuestos de la doctrina estoica sobre el arte de las predicciones.

También los conceptos de derecho, justicia y moralidad fueron combatidos hasta lo último por este incansable dialéctico. No existe, según él, ninguna justicia en sí misma. Todo derecho es relativo; pero si existiera esta justicia ideal realmente, entonces sería en verdad la mayor de las locuras. De hecho, la llamada justicia y la verdadera inteligencia (sobre la «que se apoya la propia conservación y todo progreso del individuo y del Estado) se excluyen mutuamente. O se es «justo», y entonces se es un perfecto estúpido, o se es realmente inteligente, y entonces es imposible ser justo.

Con la misma energía se dirige Carnéades contra el fundamento de toda ética positiva y contra la presuposición de que exista un bien o un mal absoluto. Si esto ocurriera así, dice Carnéades, entonces tendrían que aparecer a todos los hombres las mismas cosas como buenas y justas, o malas y vituperables. Pero que esto no es así, nos lo prueba la geografía comparada. (Éste es un viejo argumento sofista, que ya había utilizado Arcesilao.)

Carnéades realizó una crítica destructiva contra la doctrina epicúrea acerca de los dioses. Sin embargo, en su lucha contra la teología estoica y contra la epicúrea, no puede pasarse por alto que Carnéades no representó, en manera alguna, un punto de vista ateo; esto hubiera sido tanto como caer en el dogmatismo, y el verdadero escéptico no defiende dogma alguno. Carnéades, por consiguiente, no quiso negar la esencia de los dioses o de los poderes divinos, sino solamente renunciar conscientemente a querer saber algo acerca de la divinidad, como ha observado acertadamente Zeller. Por otra parte, merece consideración el hecho de que todos los argumentos de Carnéades, en su lucha contra la teología dogmática, se dirigen sólo contra los argumentos antropomórficos introducidos en el concepto de divinidad, tal como, aparte de las creencias politeístas, encontramos en el concepto estoico y epicúreo de Dios. Carnéades no se refiere al concepto metafísico de la divinidad.

Lo más fuerte de la dialéctica de Carnéades radica en la negación sistemática, o sea en su crítica aniquiladora de la dogmática filosófica contemporánea. Sin embargo, frente a las inevitables exigencias de la vida práctica, tuvo que hacer Carnéades una concesión, que hasta cierto punto es una relativa debilitación de la tesis escéptica, con su *doctrina de la probabilidad,* en la que distingue tres grados de verosimilitud: la representación auténtica, la auténtica e irrefutable, y la auténtica, irrefutable y que se puede comprobar totalmente. La primera de estas representaciones basta para la vida práctica; cuando hay diferencias de opiniones, basta con la segunda; pero en casos en que se trata ya de nuestro bien o de nuestro mal, necesitamos imprescindiblemente de la tercera.

El influjo del escepticismo de Carnéades habría de tener una enorme significación en el desarrollo posterior de la filosofía helenística, especialmente en la Stoa.

CAPÍTULO IV

LA STOA MEDIA [1]

«Entre los inmediatos sucesores de Crisipo, la Stoa experimentó también un florecimiento..., pero en el fondo este florecimiento era ya decadente. A la época del pensamiento creador había seguido otra de tipo conservador. La lucha por una concepción del mundo se había diluido en disputas individuales y en dogmas de escuela, y lo peligroso era que los estoicos, precisamente en los puntos más importantes, se dejaron imponer las leyes del pensamiento por sus contrincantes. Para mantener la Stoa su significación en toda la vida espiritual de Grecia, era necesario un aire nuevo y un nuevo espíritu que, basándose en el fondo de las ideas estoicas, fuera fructífero para la época presente. Este nuevo espíritu lo iba a traer Panecio.»

Estas palabras de Pohlenz caracterizan exactamente la situación político-cultural de la Stoa alrededor del año 130 a. C. y merecen servir de tránsito a este capítulo.

1. PANECIO

Desde que se publicó el libro de August Schmekel [2], ha sido reconocido por la mayoría de los investigadores que con Panecio comienza realmente un nuevo período en la historia de la filosofía estoica y en la historia de la filosofía griega en general. Este autor estableció las bases para nuestro conocimiento de la importancia de Panecio a base de análisis metódicos [3]

---

[1] A pesar de que Pohlenz lo rechaza, conservamos este término como una determinación puramente temporal.

[2] *Die Philosophie der mittleren Stoa,* Berlín, 1892.

[3] Este análisis, en su intento de separar claramente las explicaciones de Cicerón del núcleo intelectual de Panecio, tropieza en muchos pasajes con grandes dificultades.

del *De officiis* y del *De legibus,* I, y *De republica,* I-III, junto con las *Antiquitates rerum divinarum,* I, de Varrón. Con este estudio logró Schmekel resultados seguros sobre la persona y la filosofía de Panecio. Las obras de Cicerón, sobre todo, son la base más firme para conocer y entender la personalidad y el pensamiento de Panecio, porque no poseemos fragmentos de sus escritos en el original griego, y las noticias sobre él y sobre su obra que han llegado hasta nosotros son muy escasas. Aunque las investigaciones de Schmekel son muy valiosas, nuestro conocimiento de la personalidad y de la significación extraordinaria de Panecio ha adquirido con las investigaciones de Pohlenz una sorprendente y clara perspectiva. Aparte de algunas investigaciones parciales de Pohlenz, lo más importante de su obra en este aspecto son dos libros: *Antikes Führertum* [4] y la obra capital *Die Stoa.* Sus resultados forman las bases para la exposición que vamos a hacer, si bien se conserva lo que se dijo sobre Panecio en la primera edición de este manual. Pero desde que Pohlenz perfiló una nueva imagen de Panecio, totalmente exacta desde el punto de vista histórico-filosófico, así como también desde el filosófico y psicológico, hay que exponer aquí, aunque sea de modo sumario, lo esencial de sus resultados, tanto más cuanto que la verdadera significación de Panecio no ha sido conocida del todo por algunos importantes historiadores de la filosofía griega, de manera que por dos de éstos ha sido calificado como «ecléctico».

Pero la figura de Panecio, como se había dicho en la primera edición de este manual, es tan extraordinariamente independiente por su posición crítica frente a los grandes sistemas de sus predecesores, como por sus creaciones originales positivas, que su caracterización como ecléctico tiene que desaparecer de una vez para siempre de la ciencia histórica. Su actitud ante los dogmas de la Stoa antigua es tan libre e independiente como su apreciación de otras doctrinas no estoicas (Platón y Aristóteles), si bien tiene una actitud absolutamente independiente frente a estas veneradas figuras, de manera que se puede decir con razón que con Panecio tiene que comenzar un nuevo período en la historia de la Stoa y, en general, de la filosofía helenística.

El sobrio y clarividente griego Panecio se distingue por su marcado racionalismo frente a todas las tendencias místico-teológicas, pero sobre todo, por su jugosa independencia frente a la rígida ortodoxia de la Stoa antigua desde Crisipo, por su actitud abierta y, sobre todo, por su sana inteligencia con respecto a las paradojas y extravagancias del estoicismo primitivo. Pero Panecio no solamente suaviza las asperezas y parcialidades doctrinarias del estoicismo antiguo, sino que hace caer muchas de sus doctrinas más importantes, permitiendo, además, que la filosofía, por así decirlo, se acerque

[4] *Antikes Führertum (De officiis und das Lebensideal des Panaitios),* Leipzig, 1934.

a la vida real. Panecio tiene en cuenta también, de manera desapasionada, los ataques de Carnéades contra los dogmas estoicos, pero rechaza algunos de estos mismos ataques. Desde todos los puntos de vista, como se verá más adelante, Panecio es un realista en el mejor sentido de la palabra, o, mejor dicho, un idealista sobre bases realistas, y como hombre y como pensador, una de las más maravillosas personalidades de la Antigüedad.

Dirijamos una mirada de conjunto sobre la vida y el proceso intelectual de este hombre. Panecio procedía de la isla de Rodas, un estado libre, con población griega, que había afirmado con extraordinaria astucia su independencia frente a los Diádocos, en sus continuas luchas, y frente a Roma. Descendía de un antiguo y rico linaje; su padre, Nicágoras, había sido enviado a Roma como embajador en el año 169. Su primer deseo de entrar en el servicio político-militar o diplomático, que es lo que más le habría agradado, lo abandonó pronto, dándose perfecta cuenta de las limitaciones a que estaba sujeta la independencia de Rodas por Roma después de las guerras macedónicas. Su inmediata orientación fue, pues, hacia el estudio de las ciencias. En Pérgamo siguió las lecciones del filólogo Crates, pero después, como éste no le podía enseñar lo que él pretendía, marchó a Atenas como discípulo de la Stoa, cuyo jefe era entonces Diógenes de Babilonia. En Atenas oyó también al gran rival de la Stoa Carnéades de Cirene y a otros filósofos no estoicos. No tuvo relación, sin embargo, con la escuela epicúrea, ya que no le interesaba el carácter quietista de la filosofía de su fundador, por lo que se refiere a la ética, ni las concepciones fundadas en la teoría atómica de Demócrito. Tampoco le retuvo la Academia ni el Peripato, que se había orientado cada vez más hacia las ciencias exactas, cosa que no concordaba exactamente con el carácter de Panecio, que estaba orientado más hacia la vida real que hacia la teoría. Por el contrario, Panecio fue, a pesar de todo, fiel a la Stoa. En aquella época leyó, sin duda, las obras capitales de Platón, tan admirado por él, y con seguridad las de Aristóteles, recibiendo de ambos autores un influjo duradero.

Pero el giro verdaderamente importante en su vida y en su pensamiento surgió con su encuentro personal con la nueva potencia, Roma, y con los jefes de su aristocracia. Con Escipión el Africano, el conquistador de Cartago y el hombre más poderoso de la época, mantuvo, en los alrededores del año 150, una estrecha relación intelectual y humana. Este hecho había de tener una profunda repercusión no sólo en Panecio mismo, sino en la esencia del Imperio Romano.

Como ha dicho un gran conocedor de la literatura griega y romana de este período [5], «la significación histórica de la Stoa radica en su unión con Roma, gracias a Panecio...; lo decisivo fue, pues, que una filosofía griega,

[5] F. LEO, *Geschichte der römischen Literatur,* I, 322.

en sus doctrinas determinadas para orientar la vida, se encontró con rasgos típicos romanos», y en verdad, podríamos añadir, que no fue la antigua y casi oriental Stoa, sino la Stoa puramente griega de Panecio y la íntima relación personal entre el más importante de los griegos y el más importante de los romanos de aquel tiempo. Panecio conoció un mundo totalmente nuevo, gracias a su trato durante años con las personalidades de la aristocracia romana; este mundo nuevo era el Imperio Romano, reflejado en sus jefes más esclarecidos. De esta manera conoció Panecio a un pueblo no griego en su estilo, en su historia, en su estructura social y política, en su cultura y en su literatura. Una de las grandes experiencias de su vida de investigador y pensador fue que aprendió tan a fondo el idioma latino, que pudo expresarse en él como si fuera su segunda lengua materna. Su horizonte espiritual se amplió extraordinariamente al participar en el gran viaje hacia Oriente que Escipión realizó y que le «condujo, pasando por Alejandría, Nilo arriba, hasta Menfis, después Rodas, Chipre, Ecbatana y Babilonia» [6]. También se puede citar la noticia, característica de su relación íntima con Escipión, así como de su propio espíritu científico e investigador (noticia que fue tomada por Eduard Norden del *Índice Estoico Herculanense),* según la cual Escipión había enviado desde Cartago, antes de la destrucción de esta ciudad (en el año 146), a Panecio y Polibio πρὸς φιλομάθησιν, es decir, para fines puramente de investigación, con siete barcos a lo largo de la costa noroeste de África, es decir, de la costa del actual Marruecos. Es de suponer, por lo tanto, que Panecio tuvo relación personal y estrecha con Escipión antes del año 146; probablemente, como ha sospechado Leo, fue llamado a Roma por Polibio, maestro y confidente de Escipión. Nos faltan noticias directas sobre la vida de Panecio en el decenio siguiente al regreso del gran viaje de Escipión en el año 139. Pero, según testimonio de Estratocles, sabemos que estaba «tan pronto en Roma como en Atenas», y no sería extraño sostener que durante largos años permaneció en Roma, frecuentando a Escipión y a su círculo. Es cosa plenamente segura que en el año 129, después de la muerte de Antípatro, fue jefe de la Stoa en Atenas, permaneciendo así hasta su muerte, en el año 99. En el mismo año en que Panecio tomó la dirección de la Stoa, fue alevosamente asesinado Escipión, enemigo acérrimo del movimiento de los Gracos.

La filosofía de Panecio.

La lógica, que tuvo un papel tan importante en la Stoa antigua (pensemos, por ejemplo, en los 311 escritos de Crisipo sobre problemas lógicos),

---

[6] E. NORDEN, *Germanische Urgeschichte in Tacitus, Germania,* pág. 435.

fue dejada de lado por Panecio, como, en general, todas las secas abstracciones de Crisipo; los problemas lógicos, pues, no le interesaban mucho. Tanto más le interesaban, en cambio, todas las cuestiones que atañen a una concepción del mundo y de la vida, por consiguiente la física (en el sentido antiguo de la palabra, que abarcaba la filosofía de la Naturaleza y la psicología); pero sobre todo le interesó extraordinariamente la *ética,* que constituía el centro de su filosofía y comprendía la política y la sociología.

El fundamento de toda su concepción del mundo lo constituye la doctrina del Logos de la Stoa antigua, o sea de Zenón, según la cual, el Logos domina en todo el Universo y lo conforma para fines superiores. El Cosmos, en su totalidad y perfección armónica, es una profunda concepción de Panecio; pero en ella, no sólo considera el orden maravilloso y la finalidad del Cosmos, sino también su belleza, y en verdad no sólo la majestad del cielo estrellado que se aparece con mucha más fuerza a un latino que a un hijo de las nieblas del Norte, sino más aún, como ha mostrado Pohlenz, la belleza del Cosmos en todas sus manifestaciones sobre la tierra, en su múltiple cambio, en las contraposiciones del paisaje, en la montaña o en las costas, en el mundo de los animales o de las plantas. En todo se le manifestaba, pues, a Panecio, el Logos, que todo lo dirige con infinita sabiduría. Pero ya en esto se pone de manifiesto la libertad de espíritu que tenía el pensamiento filosófico de Panecio. Mientras que la antigua Stoa había sostenido, bajo el influjo de la doctrina de Heráclito y de sus predecesores jónicos, las teorías sobre los períodos del mundo, basadas en la desaparición repetida de estos mundos en el espacio infinito y de sus renovaciones (piénsese en la grotesca creencia en la palingenesia de todas las cosas), rechazó Panecio esta doctrina, teniendo en cuenta la sabiduría, la armonía y la inmutabilidad del Logos, según habían probado ya Aristóteles y Teofrasto, afirmando decididamente la eternidad del mundo.

Un segundo punto importante de la concepción del mundo de Panecio, se refiere al régimen, si se puede hablar así, del Logos que domina y conforma todo el mundo visible. Bajo la impresión de la antiteodicea de Carnéades, enseñó Panecio, en relación con muchos fenómenos naturales, como los temblores de tierra y los meteoros, que a menudo destruían el penoso trabajo del hombre y cortaban el maravilloso nacimiento y desarrollo de la naturaleza orgánica, que el imperio de la razón universal solamente se orientaba hacia la conservación del Todo. La frase «debe perecer el individuo para que exista el Todo», lo mismo que la antigua expresión de los físicos jonios, «lo que ha surgido una vez tendrá que perecer algún día», son fundamentales en la doctrina de Panecio. No existe para él problema alguno de la teodicea, por cuya solución no se hubiesen esforzado desesperadamente Crisipo y sus sucesores, frente a los argumentos de Carnéades.

El tema capital de la filosofía de Panecio no es el macrocosmos, sino el *hombre,* y así Panecio, en su obra sobre las diez escuelas filosóficas, comienza con Sócrates la historia de la filosofía propiamente dicha; división que se ha conservado hasta hoy en día, pues todavía se habla de los filósofos del primer gran período de la filosofía griega denominándolos «presocráticos». Para Sócrates el hombre es el único objeto de toda problemática seria. Aquí se muestran también, según las investigaciones de Pohlenz, importantes y auténticas ideas de Panecio.

Verdaderamente nueva en la historia de la filosofía griega es la concepción típicamente helénica, que Panecio tiene del hombre. Mientras los órficos y pitagóricos, pero sobre todo Platón, en total oposición con la sensibilidad del pueblo griego, tal como se nos aparece todavía en los poemas de Homero, sostenían insistentemente que el alma y el cuerpo del hombre eran dos partes irreconciliables, afirma Panecio que el hombre viviente es una *unidad indivisible* (ἕν). Ambos, cuerpo y alma, dependen mutuamente entre sí, ninguno de los dos puede pasar sin el otro. El hombre, sin los sentidos (αἰσθήσεις), especialmente sin el sentido de la vista y del oído, no puede conocer el mundo exterior, y, por lo tanto, el Cosmos, ni llegar así a un conocimiento de la divinidad. ¿Cómo podría también el hombre, sin ayuda de sus manos, realizar algunos de sus pensamientos e intenciones? Sin el lenguaje, que no puede concebirse sin órganos corporales, tampoco podría entenderse con sus semejantes; ni llegar a un sentimiento de unión ni a una comunidad humana establecida sobre las bases de un derecho, sin la cual es imposible toda cultura, bien sea bajo la forma de Estado, o de ciencia, o de religión. Por otra parte, ¿qué sería el cuerpo sin el alma que lo anima y lo mueve? Cuerpo y alma son, pues, una unidad establecida por Dios. Sólo cuando la muerte llega es cuando se deshace esta unidad y desaparece el alma, que se disuelve en el aire como un soplo o un poco de humo [7].

A pesar de su profunda admiración por Platón, Panecio negaba la pervivencia del alma después de la muerte. Tampoco podía creer en una preexistencia del alma, en una vida preterrena. El hecho de que se hereden cualidades espirituales de los padres o de los abuelos, es un indicio que prueba que no es un alma nueva y «externa» la que recibe el recién nacido. Pues de lo contrario, ¿de dónde vendría este alma?, ¿cómo puede imaginarse la existencia de un alma sin un cuerpo? Ya Estratón el Físico, seguidor de Teofrasto en la dirección de la escuela peripatética de Atenas, no solamente había combatido la inmortalidad del alma, sino que había refutado agudamente las pruebas que Platón aduce en el *Fedón* [8].

---

[7] Era ésta, según testimonio de Platón, como lo muestran muchos pasajes del *Fedón,* una típica concepción popular griega.

[8] Véase mi artículo *Straton, der Physiker,* en la *Realenzyklopädie,* IV, A. 308, 7 sig.

En la filosofía griega fue Panecio el primero (con excepción del atomismo y de Epicuro) que representó de una manera consciente y aceptando todas sus consecuencias, o sea sin la ingenuidad de la conciencia popular, la idea de un monismo antropológico. Panecio, pues, fue el primero de todos los filósofos griegos que concibió al hombre como una unidad indisoluble.

La segunda innovación revolucionaria de Panecio frente a la Stoa antigua y sobre todo frente a Crisipo consistió en una radical separación entre el Logos y las fuerzas irracionales del alma como los instintos (ὁρμαί) y los afectos (πάθη). Conviene precisar qué es lo que un griego entendía por «pathos». Así, cuando en la historia moderna de la filosofía griega se traduce normalmente la palabra pathos por «afecto» y se habla de una teoría de los afectos entre los filósofos griegos, hay que saber que el concepto de la palabra griega es mucho más amplio que el de nuestra traducción. Una de las mejores definiciones del concepto moderno de «afecto», es la de Nahlowsky [9]. Según éste el afecto es «un cambio pasajero del equilibrio interno, causado por una impresión repentina, por medio de la cual el organismo es afectado también y, según esto, o se reduce la reflexión ponderada y la libre determinación, o, incluso, desaparece momentáneamente». En griego, por el contrario, la palabra pathos, que significa propiamente «soportar, sufrir», es usada en un sentido mucho más general. Así, por ejemplo, en Aristóteles, y en algunos presocráticos, al hablar de los procesos o cambios en las materias o sustancias de la naturaleza inorgánica. También cuando se habla de terremotos o de fenómenos atmosféricos, y en la medicina, a propósito de algunas enfermedades. En un sentido psicológico, la palabra no significa sólo un sobresalto repentino del alma, sino también un *estado de ánimo duradero,* o un *sentimiento* (para lo que el griego no tiene ninguna palabra determinada). Así, entre los «pathos» de Crisipo, hay que contar también la λύπη (pena, tribulación, tristeza) así como la «compasión» (ἔλεος o οἶκτος), además del miedo y el deseo (ἐπιθυμία); también el eros y, en general, *toda pasión.*

Estos impulsos y emociones irracionales del alma son fuerzas primitivas e impetuosas difíciles de controlar si no son dominadas y suavizadas por el Logos, como Platón puso de manifiesto, basándose en sus experiencias íntimas. Todo lector del *Fedón* ha quedado alguna vez impresionado por la grandiosa metáfora del alma en la que el auriga, la razón (νοῦς), en su viaje por los «lugares celestes» sólo con gran esfuerzo puede dominar los encrespados caballos del «coraje» y del «apetito» [10], sometiendo por fin a este último con la ayuda de aquél, ya sumiso.

---

[9] En su libro *Das Gefühlsleben,* pág. 247, 2.ª ed., 1884. Agradezco este dato al gran diccionario filosófico de Eisler.

[10] «Coraje» es una traducción insuficiente de la palabra griega «thymós», que encierra en sí algo volitivo.

Podemos estar seguros de que Panecio, gran admirador de Platón, porque sus obras le habían impresionado profundamente, dio la debida importancia, en toda su profundidad y tragedia, al problema fundamental de la unificación de la razón pura y las fuerzas e impulsos irracionales, o incluso antirracionales, en una determinada alma. Por consiguiente, Panecio estuvo desde un principio en radical oposición con el dogma de Crisipo, que, a consecuencia de su total racionalización de las fuerzas irracionales e impulsos del alma, había llegado hasta el punto de exigir en el hombre la total extirpación de todos los «afectos» y además proclamaba la radical «apatía» del sabio, rechazando toda clase de pasión, como contraria a la razón [11]. Se puede, pues, con razón, hablar en Panecio de una justificación del «pathos» humano, en el sentido antiguo de la palabra, si bien con una cierta limitación. Pues estos «afectos» no son totalmente independientes del Logos en sí mismo, y por lo tanto no pueden ni deben ser extirpados, sino más bien dominados y sometidos. Estas fuerzas irracionales pueden ser útiles al alma. En la historia moderna hay ejemplos que ilustran esta frase.

Por ejemplo, la ira, la justa indignación, que es el desbordarse de exasperación moral, puede llegar a ser, dirigida por el Logos, una fuerza positiva y benéfica, como la vivió Prusia en los guías intelectuales de 1813 [12].

La consecuencia de tal sometimiento de los «afectos» por el Logos, o sea por la continua y tensa educación, llega a ser una verdadera «armonía» en el alma, si bien Panecio evita aquí la hermosa imagen epicúrea de la γαλήνη. En la mano del hombre está el lograr semejante meta y de él sólo depende el que consiga o no la «eudaimonía». Para Panecio, lo mismo que lo fue para Platón y Aristóteles, la libertad de la voluntad es un axioma incontrovertible, que hasta muy entrado el siglo II d. C. mantuvo su validez, constituyendo la base para la ética de Epicteto. Ni el mismo Zeus puede doblegar la decisión de la voluntad del hombre, la προαίρεσις, puesto que ha sido la misma divinidad quien ha concedido al hombre su soberanía.

La doctrina de Panecio sobre el «pathos» nos lleva, de una manera orgánica, hasta su *ética,* pues esta armonía del hombre tiene que llegar a constituir la base de su felicidad. Sólo por el hecho de que «se esfuerza deseando continuamente» puede y debe conseguir poseer esta felicidad que nada en el mundo puede destruir. En la tercera oda de Horacio a los romanos se

[11] Dogma que fue desconocido totalmente por un representante tan notable de la antigua Stoa como Epicteto.

[12] Son suficientemente significativos los nombres de Gneisenau, Blücher, Stein, Arndt y Fichte. Por lo demás. Ya en Aristóteles (*Ét. Nic.,* IV, 11) se da, bajo ciertas condiciones, una indignación loable.

vislumbra, conociendo la Stoa, o, más exactamente, a Panecio, este rasgo de la «constancia» del carácter en las palabras «Justum et tenacem propositi virum» y «Non mente quatit solida».

Lo más maravilloso en la ética de Panecio, frente a la Stoa antigua y especialmente a su segundo fundador Crisipo, es el hecho de que un griego puro como Panecio, frente a un semita como Crisipo, tenga ante las realidades de la vida una jugosa naturalidad y un valioso *common sense,* siendo, como Pohlenz ha dicho en una ocasión, «un hombre totalmente de la tierra» aunque también con algunas limitaciones (como tendremos ocasión de ver más adelante). Si la Stoa antigua, siguiendo a la escuela cínica, había enseñado que la virtud era «autárquica» para conseguir la vida feliz, o sea que podía por sí misma alcanzar la felicidad, Panecio, por el contrario, lo mismo que Aristóteles y Teofrasto, rechazó esta proposición a la vista de todos los otros bienes de la vida real, poniendo de relieve que la salud, la fuerza, el bienestar (χορηγία) y todas las otras circunstancias favorables de la vida no son en absoluto cosas de las que nada dependa (ἀδιάφορα).

Panecio contempla al hombre, dejando a un lado los poderes sobrenaturales de que se servía la antigua Stoa, con una mirada limpia, pero por eso revolucionaria. Así, pues, rechaza el fatalismo estoico, la teoría de la «Heimarmene», del destino inevitable. No existe, pues, ese inabarcable encadenamiento causal independiente de la voluntad del hombre. Con esto queda, por lo tanto, superada totalmente la astrología que Crisipo había aceptado. De extraordinario interés para la ética de Panecio es su concepción del puesto del hombre en el Cosmos, que aunque influida sin duda en muchos puntos por Aristóteles, contiene, sin embargo, una serie de pensamientos e ideas originales. Dos cosas sobre todo tienen gran importancia: la relación del hombre con la razón universal que domina y conforma todo el Cosmos y todas sus manifestaciones, y el lugar que ocupa frente a los demás seres vivos. Gracias a la razón, connatural al hombre, está éste estrechamente unido con la Razón que impera en el Universo y que se identifica con la divinidad. La única diferencia, pues, entre la razón universal y la humana es que ésta es mortal. En virtud de este estrecho parentesco el hombre es el único de todos los seres vivos capaz de llegar a un conocimiento de la divinidad; conocimiento que le permite saber claramente su elevado destino y su verdadero «telos»: parecerse lo más posible a la divinidad y tenerla durante toda la vida como modelo. Pero la esencia de la divinidad sólo puede conocerla la razón humana por sus obras que manifiestan un orden maravilloso y una gran armonía y belleza. Para conseguir una armonía semejante en la propia alma, tiene el hombre que dominar con su razón las fuerzas irracionales que habitan en ella, y afirmar su dominio con constancia inquebrantable contra todas las tentaciones interiores y exteriores. Así entiende Panecio el telos de Zenón o sea su «homología», como una

inmutable y constante unidad de la vida perfectamente equilibrada en nuestra propia alma.

El hombre, al estar dotado de razón, se halla muy por encima de todos los otros seres vivos; pero no porque éstos existan en función de él —Panecio rechaza toda concepción de carácter «antropocéntrico», como habían defendido Aristóteles y la Stoa antigua—, sino porque el hombre a pesar de su inferioridad física ocupa un lugar preeminente gracias a su razón, de tal manera que puede someter a los demás seres de la creación en caso de que le sean enemigos, o, si no, domesticarlos y servirse de ellos. Hay además otros rasgos característicos del hombre que Panecio puso de manifiesto: el hombre se distingue de los animales por su sentido del orden y de la armonía [13] y la belleza, y en estrecha relación con esto por su innato sentimiento artístico y la capacidad, gracias a sus manos, de realizar este sentimiento.

Pero el hombre se distingue también de los animales y de todos los otros seres vivos por el conocimiento y discriminación de valores, según que las cosas o los sucesos le sean provechosos, perjudiciales o indiferentes. (La filosofía griega, ya mucho antes de Panecio, había desarrollado toda una axiología.) La proposición de que la moral era lo verdaderamente bueno había sido ya sostenida plenamente por Sócrates y Platón, con anterioridad a Panecio. Pero sin embargo concedía, como ya hemos visto anteriormente, que muchas cosas tenían un valor positivo. Frente a la concepción de sus rivales, Panecio sostenía firmemente que el Bien absoluto, o sea lo moralmente bueno, no podía oponerse a aquel que era útil o ventajoso al hombre, porque el Bien absoluto es idéntico a lo Útil absoluto.

Por lo que respecta a la doctrina de los hedonistas sobre el valor del placer y del dolor, Panecio distingue agudamente entre placeres naturales y antinaturales. Por lo que respecta al dolor físico o psíquico, Panecio no lo reconoció nunca como un mal verdadero, lo mismo que hizo Posidonio, que incluso lo llegó a demostrar soportando heroicamente un ataque de gota en presencia de Pompeyo. Este mal es, pues, para Panecio un medio, o una ocasión de probar la superioridad moral con ayuda de la «andreia» o «kartería». Panecio distingue cuatro impulsos fundamentales en la constitución psíquica del hombre: el impulso hacia el conocimiento, el impulso hacia la comunidad, el impulso de superación y el que le lleva a realizar su ideal todavía inconsciente de la «homología», o sea la íntima armonía espiritual. De estos impulsos primeros se desarrollan, o pueden desarrollarse, las cuatro virtudes cardinales que Panecio establece también con Platón, Aristóteles y la Stoa antigua, si bien, en parte, con algunos cambios importantes de conceptos. En primer lugar, la «sofía» hay que entenderla como

[13] Armonía, tanto en el sentido musical como en el puramente espiritual.

el conocimiento más elevado del filósofo acerca de las últimas causas y en oposición a la «frónesis», que es la inteligencia del «kalós-kagathós» frente a todos los sucesos y exigencias de la vida real. La «andreia», que en sentido platónico no es sólo la del guerrero, sino el valor moral en relación con todas las oposiciones de la vida interna y externa, y, por último, la famosa «sophrosyne». La palabra es difícilmente traducible; con seguridad en la ética griega significó a menudo autodisciplina; más exactamente caracterizada por la palabra «enkráteia» (la capacidad de controlar todos los impulsos, afectos y pasiones). Pero el concepto de «sophrosyne» abarca más que el de «autodisciplina». Es la capacidad de «ser moderado» en todos los momentos de la vida. La palabra «sophrosyne», pues, podría traducirse en última instancia por sensatez. Por último, la justicia, «dikaiosyne», la concibe Panecio como una virtud social, distinta, pues, de como la había concebido Platón [14]. Estas cuatro virtudes están íntimamente unidas, formando una unidad, que es la *Areté,* que se manifiesta de manera diferente según sean las circunstancias y la situación en que el hombre se encuentre. A mi entender, lo más característico de Panecio, como criterio de virtud, es algo mucho más importante que todas las antiguas definiciones estoicas y sofísticas, a saber, lo más importante de la virtud no es «el concepto» que se tenga de ella, ni el hecho de que pueda enseñarse, sino *su realización por medio de obras* en la propia vida, cosa que radíca en el ethos del hombre, o sea en una determinada «hexis», en una constitución natural, que puede ennoblecerse por medio de un continuo ejercicio de autoeducación. La frase de Cicerón [15] «Virtutis enim laus omnis in actione consistit» pone de manifiesto una idea que no fue Cicerón mismo, sino Panecio, quien la concibió y la formuló. Esta idea está totalmente de acuerdo con lo más íntimo del pensamiento de Panecio, que desde un principio estuvo orientado más bien a la vida pública y política, que a la ciencia y a sus problemas.

LA TEORÍA DE LOS DEBERES.

De las obras de Panecio solamente ha llegado hasta nosotros el nombre de cuatro de ellas: el tratado Περὶ Αἱρέσεων, referente a las diez escuelas filosóficas griegas, a su historia y a sus principales maestros (con esta obra inició, pues, de una manera penetrante los estudios de historia de la filosofía); el tratado sobre la *Providencia,* que, sin duda, exponía la estructura del Universo y el imperio de la razón universal, del Logos, que domina

[14] Como se sabe, Platón no tomó en consideración las relaciones con sus conciudadanos en esta cuestión. Véase el libro de POHLENZ, *Aus Platons Werdezeit,* pág. 230 y sig.

[15] *De officiis,* I, 19. Véase también I, 17 y 153. «La virtud es digna de alabarse cuando se *realiza.*» Esta idea de Panecio concuerda con aquella de Marco Aurelio: «Sólo hay un fruto que tiene valor en la vida terrena: un ánimo piadoso y una acción valiosa.»

sobre todas las cosas; el tratado sobre la *Euthymía* («Sobre el ánimo sosegado») y, por fin, *Perí Kathékontos* («Acerca de los deberes»), que sirvió de base a los dos primeros libros del *De officiis* de Cicerón. Este tratado, sin duda el núcleo de toda su filosofía, estaba en su totalidad dedicado a la ética, especialmente en lo que se refiere a las relaciones del hombre con la divinidad, consigo mismo y con la sociedad humana. En este punto es especialmente importante y característica en Panecio su distinción de las *dos naturalezas del hombre:* su naturaleza común a todos los hombres y su naturaleza individual y típica de cada uno, que está determinada por su origen, por sus aptitudes innatas, por su carácter peculiar, por el medio en que se ha desarrollado y por su profesión. Esta fundamental distinción de dos naturalezas en el hombre y la dignificación de la naturaleza individual significan un progreso extraordinario en el conocimiento del hombre desde el punto de vista espiritual, tanto por lo que respecta a lo psicológico como a lo ético. Como ha mostrado Pohlenz, Panecio ha sido el primero en contribuir al conocimiento de la individualidad del hombre. Panecio también descubrió y explicó cómo cada individuo, de su íntima peculiaridad, cual si brotase de su última raíz, expresa todas sus vivencias, pensamientos, acciones e incluso sus gestos, sus movimientos corporales, sus mudables expresiones en el semblante, su mismo modo de hablar. De esta distinción de dos naturalezas, resultan también dos dominios en los deberes del hombre, por una parte aquellos que son comunes a todos y por otra aquellos que son típicos de cada individuo, como consecuencia de su naturaleza individual y de su proceso personal. Cuando Goethe, sin saber nada de Panecio, pues en sus tiempos no había sido todavía descubierto, dijo: «No todos podemos servir a la patria de la misma manera, sino que cada uno hace lo mejor que puede conforme a los dones que haya recibido de la divinidad», expresó a su manera una concepción fundamental de Panecio. De este descubrimiento de la naturaleza individual, deduce también una diversa valoración del hombre, cuyas dotes naturales, que podríamos llamar también aptitudes, y el desarrollo de ellas, gracias a la enseñanza y al ejercicio, o sea una actividad consciente y una progresiva educación, son no solamente distintos en sí, sino también distintos en su valoración.

Un segundo mérito de Panecio es que, apartándose conscientemente del antiguo ideal del sabio, como de una construcción totalmente abstracta, caracterizó de forma clásica y ennobleció en alto grado a una naturaleza bien dotada que, gracias a su continuo esfuerzo, llega a una personalidad, lo más perfecta posible. Este punto lo alcanzó Panecio, no basándose en consideraciones teoréticas, sino más bien en la experiencia concreta de su íntima esencia y de su significación, tanto ética como política. Todo esto se le manifestó en una figura singular de la propia realidad vivida, en la «armónica y constante personalidad» de la que era exponente una auténtica naturaleza

de caudillo como la de Escipión. Esto era, pues, algo realmente muy distinto de aquella figura espectral del antiguo sabio estoico, a quien nadie había visto sobre la tierra. De todas las peculiaridades que caracterizan la naturaleza de un jefe, destaca sobre todo Panecio la de la «megalopsychía» (grandeza de ánimo) cuya esencia investigó ya Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (IV, 7-9) desde un punto de vista ético y sociológico. El resultado es que sin «kalogathía» no puede existir un «megalópsychos», pues sólo quien posee la areté es megalópsychos. En todo caso esta virtud es algo que está en la raíz misma de toda naturaleza ambiciosa, que se ha propuesto fines elevados y se cree digna de altos honores. Pueden contribuir a esto, según Aristóteles, las circunstancias externas como, por ejemplo, descender de una familia importante, poseer fuerza y riqueza [16]. Podemos afirmar con seguridad que Panecio conoció exactamente la *Ética Nicomáquea* y que, en el sentido aristotélico, encontró que la «grandeza de ánimo» estaba encarnada perfectamente en la figura de Escipión y, por lo tanto, caracterizaba un rasgo esencial típico de toda auténtica naturaleza de jefe. Pero Panecio era también consciente de los peligros que puede correr tal naturaleza si no se da cuenta de los límites de su poder y de su querer, límites que están señalados a toda naturaleza humana. Incluso para el genio sirven también las leyes de la razón, que sujetan a todo hombre, y la verdadera «sophrosyne». Vemos, pues, con esto, que el fantasma del «superhombre» sobre el que ya habían fantaseado algunos sofistas en tiempos de Platón, fue totalmente rechazado por la sana inteligencia de Panecio.

Es claro que este elevado sentido de las cosas no podía ser propio del hombre corriente, sino sólo de unas cuantas personalidades muy escogidas y singulares, pero esto está de acuerdo naturalmente con la concepción del aristócrata Panecio.

Entre los deberes del individuo que brotan de su naturaleza humana en general es uno de los primeros el desarrollo de las virtudes fundamentales y la armonía de toda la personalidad que se deriva de ella, así como también todo lo que respecta al comportamiento externo: los movimientos corporales, la voz, la expresión del rostro, algunos detalles externos del traje, el paso, los movimientos de la mano, etc., que expresan la íntima armonía y la serenidad espiritual, fueron denominados por Panecio lo «conveniente» (πρέπον) y Cicerón lo llamó también, siguiendo a Panecio, «decorum». Los griegos, pues, habrían de caracterizar como «aidós» (temor respetuoso) este comportamiento moral, que no sólo obra éticamente sobre los demás hombres, sino también estéticamente, en tanto en cuanto tome en consideración los sentimientos de los demás.

---

[16] La palabra «megalopsychía», en el sentido aristotélico, podríamos también, hasta cierto punto, ejemplificarla en una personalidad como la de Alejandro Magno.

ÉTICA SOCIAL.

Aristóteles caracterizó al hombre como a un ζῷον πολιτικόν, o sea como un ser cuya naturaleza exige la vida en el Estado, mientras que la Stoa, de acuerdo con su punto de vista que abarcaba toda la humanidad, lo denominó ζῷον κοινωνικόν, ser determinado hacia la comunidad. También según Panecio, uno de los impulsos originarios del hombre es el que le lleva a vivir en sociedad. Panecio pone de relieve insistentemente que los hombres necesitan de este mutuo apoyo. Precisamente la Stoa destacó la importancia fundamental de la comunidad para la vida humana y así el emperador Marco Aurelio tendría que decir: «los hombres estamos llamados a actuar juntamente, de la misma manera que nuestras dos filas de dientes».

La primera forma de comunidad es, junto con la del matrimonio, cuyos problemas, por cierto, no interesaban a Panecio, la de la familia. Pero, según nos dejan entrever las fuentes que poseemos, Panecio sólo se refirió de pasada a esta cuestión [17].

Como en otros lugares, también Aristóteles se había opuesto a esta opinión, así cuando nos dice: «En la familia se encuentran los principios y las fuentes de la amistad, el Estado y el derecho» [18].

Pocas cosas, aunque importantes, son las que conocemos en Panecio por lo que se refiere al trato de unos hombres con otros. Por lo que parece, en su opinión, estaba permitida la *propia defensa,* de la misma manera que constituía también una obligación el ayudar a los hombres que se encontrasen en alguna necesidad. También consideraba como lícita la venganza para corresponder así a la injusticia sufrida. Sin embargo, todas estas acciones tienen que estar dirigidas siempre por la razón y por consiguiente ejecutadas con medida y moderación. La justicia en la vida privada vale también para con los esclavos, a quienes hay que pagar por su trabajo y tratar humanamente.

El punto en el que la ética de Panecio alcanzó mayor altura lo constituye su teoría del Estado, expuesta en un escrito especial, que por desgracia no ha llegado hasta nosotros, y que sólo conocemos por noticias sueltas, las cuales nos transmitieron Cicerón y otros escritores que leyeron esta importante obra. Estaba sin duda dirigida a Escipión y a otros hombres de su círculo y no, como se ha creído, a los discípulos atenienses que concurrían a sus lecciones. Por mucho que Panecio venerase la figura de Platón, gracias a su innato realismo y a su sana inteligencia rechazó radicalmente la utopía del Estado ideal platónico y su radical comunismo. Las construc-

[17] CICERÓN, *De officiis,* I, 58.

[18] *Ét. Eud.,* VII, 10, 1242b, 1.

ciones, pues, de un Estado mejor eran totalmente extrañas a su naturaleza, tan *realmente* orientada.

Cuando Panecio habla del Estado, se refiere a un Estado concreto de la realidad histórica, por ejemplo el Imperio Romano, que conoció en todo su esplendor gracias a la intimidad que durante tanto tiempo tuvo con Escipión y con su círculo. Panecio llegó a conclusiones distintas de todos sus predecesores, que hacían derivar el origen del Estado de la necesidad, o sea de la pobreza del individuo, o, como decían algunos sofistas, de una especie de «contrato social». Panecio tenía una curiosa teoría sobre el origen del Estado, que sólo puede entenderse a partir de determinadas relaciones y circunstancias de su propio tiempo. Su idea era que el Estado, en su época primitiva, había sido establecido por sus componentes para asegurar ante todo la propiedad privada. Pues la propiedad, especialmente la de la tierra, en el curso del tiempo y a través de una larga convivencia entre los hombres, se había convertido en una organización estable e indiscutible. Pero Panecio vivió en Roma en la época de las revoluciones de los Gracos, con sus apasionadas exigencias para llegar a una distribución del suelo. Por este hecho se explica su peculiar teoría del origen del Estado.

De las tres formas fundamentales del Estado: monarquía, aristocracia y democracia, que ya en tiempos de Heródoto habían sido objeto de discusión teórica, el anciano Platón había manifestado su simpatía hacia una *constitución mezcla* de las tres en vista de los peligros que existían en cada una de ellas consideradas separadamente [19]. Pero fue por primera vez Polibio, con quien Panecio tuvo sin duda relación en el círculo de Escipión, quien no sólo dio preferencia a esta constitución compuesta, sino que además estimó que tal constitución se había dado en el Estado romano y había demostrado ser la mejor. Esta misma teoría, por razones político-sociales, fue también la de Panecio. Lo mismo que para Platón y para Aristóteles, la opinión de Panecio es, como ha mostrado Reitzenstein [20], que la tarea duradera y casi supratemporal del Estado es la *educación moral de sus componentes*. Es muy interesante en Panecio la idea que tiene de la actitud del jefe en tal Estado. Esta idea del conductor político tiene una larga prehistoria en la cultura griega desde los tiempos de Homero, prehistoria que Panecio conocía perfectamente. No cabe duda que Panecio encarnó en la figura del jefe el ideal de la areté. Es importante sobre todo la relación que existe entre el jefe y el Estado a cuya cabeza se encuentra. A este jefe el servicio del Estado tiene que anteponérsele a cualquier otra de las exigencias de la vida y constituir su única y más elevada tarea.

---

[19] *Leyes,* III, 691a sig. Véase también VI, 756c.

[20] *Die Idee des Prinzipats,* N. G. G. W., 1917, pág. 408 sig.

Panecio sabe, sin embargo, que los más grandes hombres de Estado no habrían podido conseguir nada sin la colaboración de sus conciudadanos. Es, pues, de capital importancia la íntima relación y dependencia del pueblo con su jefe. Por eso la profunda inteligencia psicológica de Panecio exigía tres cosas para esta dependencia: que el que estuviese a la cabeza del Estado fuese respetado por todos, que se le otorgase confianza y que fuese además querido [21]. No ha de ser, por lo tanto, el miedo, sino el amor, la raíz última de toda adhesión [22]. El respeto ante el jefe debe ser tal, que a consecuencia de sus hechos y de su inteligencia llegue a ser admirado por todos, porque los hombres sienten que los supera a todos por su inteligencia y la altura de miras de su espíritu.

El jefe del Estado debe, sobre todo, ser justo con los súbditos, incluso con los esclavos, queriendo siempre el bien de cada uno, de tal manera que sea ilimitada la confianza que hacia él se tenga cuando se precise su ayuda en caso de necesidad. En suma, tiene que encarnar en todo su ser el ideal de una «armoniosa personalidad moral» que se revelará incluso a través de su comportamiento externo. Su vida personal tiene también que ser intachable desde cualquier punto de vista; sobre todo ha de procurar obrar siempre de manera imparcial, sin pensar jamás en el beneficio propio. Pero al pueblo hay que enseñarle además de una manera clara que el bien o el mal de cada individuo está indisolublemente unido con el bien o el mal de la comunidad, o sea de la patria, y que, por consiguiente, su salvación depende únicamente del jefe, cuyas aspiraciones y órdenes se encaminan siempre al bien de la comunidad.

Panecio también pensó en la posibilidad de que el jefe podía ser un adepto de la ciencia pura y que por lo tanto se dedicaría a ésta preferentemente. Un conocido pasaje del *De officiis* de Cicerón sirve para ilustrarnos esto: «¿Quién hay tan apasionado por la investigación de la naturaleza de las cosas, que, si le llegase de pronto la noticia de un gran peligro para su patria, no dejase inmediatamente todas las investigaciones y problemas, aunque creyese que iba a poder contar el número de las estrellas o medir la magnitud de la tierra?». Todas estas expresiones están sin duda inspiradas en Panecio y quizá también en Platón, como lo prueba un famoso pasaje de su *República*.

Parece que Panecio, en su obra *Sobre el Estado*, expresó algunas ideas relativas al derecho de gentes o más exactamente al derecho de guerra. Todo ello es verosímil si se piensa que Panecio padeció también las penalidades de la guerra y fue contrario al sitio y a la destrucción de Cartago. Puede

[21] Esto último es un nuevo momento en la historia de la ética griega.

[22] Esta frase, totalmente supratemporal por su valor, apareció aquí por primera vez en la historia de la humanidad.

también asegurarse que Panecio tuvo conocimiento de las crueldades de los generales romanos durante la guerra de Numancia y en las guerras romanas antes del año 133. Muchas de sus opiniones conservadas por Cicerón parece como si quisieran indicar que apoyándose en los jefes romanos, en Escipión y los suyos, sería posible lograr una atenuación del derecho de guerra en el sentido de la justicia o más bien de la pura humanidad. Así encontramos en Cicerón: «En la vida del Estado hay que tener en cuenta ante todo los derechos bélicos. Hay, pues, dos clases de guerra: una puede llevarse a cabo por medio de negociaciones; la otra, por la fuerza. La primera es propia de los hombres, la segunda de los animales. A la segunda no hay que recurrir sino sólo cuando no se pueda conseguir nada por la primera. Las guerras, por consiguiente, únicamente han de tener como meta el conseguir la paz y el no ser objeto de injusticia alguna. Pero una vez que se haya conseguido la victoria es necesario respetar a aquellos enemigos que no se hayan comportado cruelmente en la guerra, a manera de animales salvajes... Sostengo, pues, que hay que tender siempre a un tratado de paz, que no encierre en sí ninguna alevosía. También hay que preocuparse de aquellos a quienes se ha vencido por la fuerza. Debe respetarse sobre todo a aquellos que después de la rendición se han confiado a jefes enemigos, aunque los arietes hayan hecho retemblar los muros» [23].

Cicerón dice en la *República,* siguiendo a Panecio: «Hay cuatro clases de guerra, la justa, la injusta, la civil, y la guerra entre diversos Estados. Una guerra es justa cuando se emprende para resarcirse de determinados daños o para defenderse de los enemigos y siempre que siga a una declaración oficial. Una guerra es injusta cuando no está basada en razones justas y es más bien resultado de desenfrenadas pasiones. En general, las guerras son injustas cuando no existen razones suficientes para justificarlas. Fuera, pues, de la guerra como revancha y la guerra como defensa, no hay ningún otro tipo de guerra justa. Ninguna guerra puede ser considerada como justa si no ha sido antes declarada oficialmente, si no ha habido una amenaza o si no es un desquite por determinados perjuicios sufridos» (*De rep.,* III, 35).

Es lástima que por haber perdido la obra *Sobre el Estado* de Panecio poseamos solamente los rudimentos de su derecho de gentes. Pero es a la par consolador que podamos reconstruir con plena seguridad una justificación tan importante del imperialismo romano en la que Panecio revalorizó pensamientos aristotélicos sobre la justificación de la esclavitud [24].

Oponiéndose al gran escéptico Carnéades, Panecio afirma que el imperialismo romano es compatible con la justicia. Un imperio como el romano

[23] *De officiis,* I, 34 sig.

[24] Véase el estudio del autor *Griechische Ethik und römischer Imperialismus,* en *Klio,* 1932, pág. 86 sig.

es, pues, justo porque tiende al provecho de sus miembros. El someterse es, por lo tanto, para su bien, sobre todo porque con esto se quita la posibilidad a los malos de ejercer la fuerza y de aprovecharse de los débiles. En lugar de la anarquía, de la lucha de todos contra todos, de las continuas querellas entre los diversos grupos, aparece así la paz y el orden y el imperio de la ley. También este dominio que unos hombres ejercen sobre otros, como ocurre en el Imperio Romano, se apoya en una ley universal, la cual tiene su última raíz en la divinidad. El mando, pues, no se apoya en el derecho del más fuerte, sino en el mejor. Naturalmente que tal dominio no se justifica cuando se trata de individuos o pueblos que no se dominan a su vez a sí mismos y que, por lo tanto, no pueden obrar de una manera racional. El imperio del pueblo dominador debe estar determinado no por el espíritu del déspota, sino por un espíritu paternal. Su meta final tiene que ser siempre el bienestar de los súbditos.

Esta concepción de Panecio fue también la de su gran continuador Posidonio, que basándose en la gran cantidad de conocimientos históricos y geográficos que poseía demostró la exactitud de esa doctrina con algunos ejemplos concretos. De igual modo que Polibio y Panecio, también Posidonio estuvo convencido de que el Imperio Romano había sido llamado a dominar en el mundo. Pero este destino encierra en sí mismo una continua obligación de Roma frente a sus súbditos. De esta manera el Imperio Romano estaba destinado a una tarea universal que le comprometía a ir educando lentamente a sus súbditos en la verdadera cultura y en una auténtica moralidad y humanidad, por cuyo cumplimiento habían de luchar siempre los más nobles varones de Roma. Así, pues, el imperialismo romano se vio justificado moralmente por la Stoa media.

Estas ideas, que gracias a Panecio encontraron un suelo fructífero en el círculo del joven Escipión, pasaron a través de Cicerón y otros hasta los grandes Padres de la Iglesia (Lactancio y San Agustín) y llegaron con ellos hasta la Edad Media cristiana.

Una de las partes integrantes de la cultura griega y romana fue la *religión.* También Panecio tuvo que ocuparse de ella en su tratado sobre el Estado. Distingue allí tres clases de dioses: los dioses míticos de los poetas, los dioses de la ciudad, y los dioses «físicos». Los dioses míticos tienen que ser desechados por inmorales e indignos. También toda interpretación alegórica de los dioses ha de ser rechazada. Los dioses ciudadanos, sin embargo, son indispensables, tanto para el Estado como para el pueblo; ellos han sido quienes engrandecieron el Imperio Romano. Pero la concepción de los dioses «físicos», o sea los filosóficos (en este caso los de la Stoa), que en realidad sólo constituyen una divinidad, que domina sobre todo, y de la cual las grandes divinidades griegas y romanas sólo son fuerzas parciales, es inadecuada para el pueblo porque va más allá de su horizonte intelectual

y sólo es causa de errores y de intranquilidades. Por consiguiente, no son apropiados para el Estado. Únicamente esta habilidad puede ser propiedad intelectual de algunos auténticos pensadores.

Por lo demás, la religión, que en el Estado de Panecio tiene rasgos marcadamente racionalistas, no representa un papel demasiado importante, porque según su concepción, muy influida por la polémica de Carnéades contra la antigua teodicea estoica, la providencia no se preocupa en absoluto por el bien o el mal del individuo, sino sólo por el sostenimiento del Universo. En la «religión» de Panecio no hay, por consiguiente, lugar alguno para la plegaria, esta primera expresión de toda religiosidad.

En la concepción de la vida y del mundo de Panecio, que hemos expuesto, falta todavía un elemento característico. Como conclusión hay que decir algunas palabras de su obra *Sobre la euthymía* (el buen carácter). No cabe duda de que Panecio escogió este título basándose en el precedente de Demócrito. Pero el contenido de este concepto, o, mejor dicho, las causas de la euthymía, son muy distintas de las del gran atomista. La euthymía en el sentido de Panecio radica, según Pohlenz y otros investigadores, «en la conciencia de una vida vivida de acuerdo con la naturaleza propia e individual y coronada por el éxito, y en la que el hombre, como personalidad moral, obra activamente para el bien de su prójimo y goza a la par de los bienes de la vida» [25]. Al mismo tiempo, en lo íntimo de esta euthymía se encierra también que al hombre ningún golpe del destino puede quitarle su carácter ni sus ideales, ni «el contenido espiritual de su vida» [26]. Pero con esto no se agota la plenitud de razones de la euthymía de Panecio. Entre estas razones hay que contar principalmente la alegría, la hermosura de este mundo, o sea ante todo lo hermoso, grande y verdadero en la naturaleza y en la historia. También en la euthymía se encierra la conciencia de una continua y fecunda labor creadora. La frase inmortal de Goethe, de que la «actividad es lo que hace felices a los hombres», está plenamente de acuerdo con la concepción de Panecio.

Las aportaciones de Panecio.

Gracias a la obra de Pohlenz y a sus investigaciones en este campo, nuestro conocimiento de la personalidad de Panecio y de su significación histórica se ha profundizado y enriquecido extraordinariamente. Sus logros capita-

---

[25] POHLENZ, *Die Stoa,* I, pág. 206.

[26] Para usar aquí de una exacta expresión de EUCKEN, que la empleó en relación con las corrientes espirituales de su propia época en su famosa obra *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt,* 1896, 5.ª ed., 1924.

les vamos a resumirlos en unos cuantos párrafos y completarlos en algún que otro punto.

Gran importancia histórica tiene en primer lugar el marcado carácter helenístico que adquirió la Stoa por obra de Panecio, al separar todos los elementos orientales. En segundo lugar tuvo también gran resonancia histórica el hecho de que la Stoa con Panecio se convirtió en la Filosofía más importante de todo el mundo helenístico-romano (quizá esta frase precise algunas limitaciones). El tercer momento de auténtica importancia histórica y universal es el influjo de Panecio sobre Roma como poder universal y cultural, o, más exactamente dicho, el profundo influjo de Panecio sobre los espíritus más elevados de la aristocracia romana. Precisamente en este punto, y a consecuencia de su prolongado e íntimo trato con Escipión, el influjo de su ideal moral tuvo extraordinarias e incalculables resonancias. Pero mucho más profundo que su influjo a través de doctrinas y escritos es el que Panecio ejerció en aquel círculo de Escipión, como «hombre del gran mundo» por medio de su sola presencia, puesto que la vida y el actuar ético-político era mucho más importante que su labor docente en la escuela filosófica de Atenas.

Volviéndonos a la filosofía misma de Panecio, vemos que la ética constituye la parte fundamental, mientras que en Crisipo lo fue la lógica. En la psicología y en la ética es donde Panecio hizo los descubrimientos más importantes de su investigación filosófica.

En el dominio de la psicología hay que distinguir sobre todo su radical separación de las fuerzas irracionales de la vida espiritual frente a la razón y la importancia que dio, sin embargo, a esta parte irracional. También su conocimiento de la esencia íntima de la individualidad humana, cuyas manifestaciones externas, como el pensar, el obrar, el hablar, etc. —bajo el influjo de los «caracteres» de Teofrasto—, hizo brotar de una única raíz. En tercer lugar es también decisivo su conocimiento de la totalidad de la *gran personalidad moral,* o sea de una naturaleza auténticamente destinada a mandar, y que, a la par, es un verdadero carácter. Pero estos conocimientos fundamentales se apoyan sobre la observación y la experiencia de la vida real en un pensamiento personal y, no en último lugar, en una gran intuición. La esencia última de este carácter tan extraordinario la expresó y dio forma Panecio en su obra Περὶ καθήκοντος («Sobre los deberes»), y quizá en el tratado *Sobre el Estado,* plasmándolo como un ideal artístico y creador.

Pero los méritos de Panecio son todavía mayores. No cabe duda de que sobre Panecio como pensador ejerció un influjo extraordinario el sutil enemigo de la Stoa antigua, Carnéades de Cirene, una de las cabezas críticas más finas de toda la filosofía griega. A través de él y en él aprendió mucho Panecio. Para dar sólo un ejemplo: desde el punto de vista histórico, la total reprobación de la astrología fue una hazaña inmortal.

Pero también frente a Carnéades, y a pesar de que había aceptado muchas de sus tesis, no sólo por ser irrefutables, sino también por ser convincentes, mantuvo su independencia y no sólo se aferró a la concepción estoica, sino que además superó victoriosamente las peligrosas argumentaciones de Carnéades; exactamente, aquellos argumentos tan sutiles de que en la vida solamente se puede ser justo o listo, sin otra alternativa posible. O el hombre es justo en el sentido platónico —y en este caso es todo menos listo y en la vida real obra siempre como un desquiciado en perjuicio propio— o es realmente listo para la vida, y entonces obra únicamente en beneficio propio. Pero esto es totalmente injusto en el sentido de la filosofía, pues una cosa excluye la otra. Así eran las pruebas aducidas por Carnéades, e ilustradas drásticamente con el famoso ejemplo del tablón de barco. Estas argumentaciones de Carnéades (que en el año 155, como miembro de una famosa embajada filosófica en Roma, llamó tan poderosamente la atención con su conferencia a la juventud romana, que el viejo Catón reclamó en el Senado que estos emisarios griegos fueran inmediatamente enviados a su patria), son las que Panecio deshizo por completo con sus puntos de vista que le habían sido inspirados, en cierta manera, por Platón. El núcleo de su respuesta era, pues, que lo verdaderamente bueno para el hombre es también lo verdaderamente útil.

Todavía hay que destacar otro rasgo esencial de Panecio: su posición ante determinados temas filosóficos, así, por ejemplo, frente a la horrible casuística de la Stoa antigua y frente a la lógica de Crisipo, con sus refinadas sutilezas y sus ridículas pedanterías. Panecio llega siempre a lo verdaderamente esencial y hasta el núcleo de los problemas, como ha expresado exactamente Pohlenz, o sea hacia las grandes cuestiones de la vida.

Realmente importante es su posición frente al discutido problema de la virtud, que, en verdad, no constituye para Panecio problema alguno. La virtud no tiene valor alguno si el hombre no la realiza por medio de la acción, y no con determinadas acciones individuales, sino con toda su vida interna y externa.

Totalmente nuevo y puesto de relieve por Pohlenz es el problema de *la belleza* en la filosofía de Panecio. Y no sólo su conocimiento de que lo moralmente bueno es idéntico a lo moralmente bello (καλόν), de tal manera que la antigua palabra (kalogathía) conserve su significación. Panecio reconoce y experimenta también la belleza del Cosmos en toda su magnificencia. Pero de la misma manera siente además —cosa que anuncia un nuevo sentido de la vida— las mil bellezas que encontramos también aquí en la tierra: en la naturaleza, en general, en las maravillosas diferencias del paisaje, marítimo o montañoso, etc. (si Panecio se dio cuenta también de la belleza que existe en el reino animal o vegetal, es cosa que no podremos saber, dada la carencia de fuentes). Con toda seguridad, experimentó esta

belleza en un dominio muy diferente: en la música, cuya sublime belleza se manifiesta únicamente a oídos consagrados. Panecio supo también distinguir la belleza en las artes plásticas, si es que no mienten algunos indicios que sobre el particular poseemos. (Si también percibió la hermosura de la gran poesía griega, es cosa sobre la que nuestras fuentes nada nos dicen).

Todavía en un dominio totalmente distinto vio Panecio —por primera vez en la historia de la cultura humana— una sobrecogedora hermosura: en la perfecta armonía de una auténtica personalidad moral, que en su pensamiento, en sus obras, en sus manifestaciones corporales y espirituales, en todo su ser, se aparece siempre a aquel que sepa percibirla, como una peculiar y armónica obra de arte. Ejemplos de esto son las figuras de un Pericles, un Sócrates, un Platón, o la de un Escipión o Catón.

Con seguridad, Panecio admitió entre las facultades que distinguen al hombre del animal y de toda otra criatura, la de conocer y sentir la belleza, así como también, gracias a sus manos, puede crear lo bello con la pintura y la plástica, para dar a la belleza una forma corporal. Y de este modo aparece con Panecio en la historia de la filosofía la *importancia de la estética*. Solamente un griego podía haber llevado a cabo semejante hazaña.

Con razón llamó Pohlenz a Panecio *optimista*. Pero en su idea de la «Prónoia» (providencia), de la razón divina universal y de la razón humana que se deriva de ella es optimista por dos causas: porque en virtud de su razón sólo del hombre depende el ser bueno y feliz, y porque esta razón es la base de toda justicia, de toda educación política y como base de toda ciencia y de todas las formas sociales es la creadora de toda cultura, capacitando al hombre, por su directo parentesco, para conocer a la divinidad y para asemejarse lo más posible a ella.

Sin embargo, el optimismo de Panecio (contra la opinión de Pohlenz) hay que restringirlo en un punto muy importante, el punto que se refiere al juicio de la humanidad concreta y real, o sea de la humanidad tal como nos muestra la experiencia diaria. El gran realista Panecio, que en el pasado inmediato casi había vivido la época de las terribles guerras de Cartago, Numancia, Corinto, etc., y había estado presente en las revoluciones que hacían temblar todo el Imperio Romano, tenía de la humanidad real de entonces una idea muy parecida a la nuestra de hoy que responde a dos terribles guerras, etc. Panecio podía en esto haberse referido a una obra de un discípulo de Aristóteles, llamado Dicearco, titulada *La decadencia del hombre,* y en la cual se sostenía que, si se compara con las otras causas que originan la aniquilación del hombre —inundaciones, terremotos, fieras, etc.—, han muerto incomparablemente muchos más hombres en manos de los otros hombres —revoluciones, guerras, etc.—. Panecio afirma incluso que algunos grandes logros del hombre se deben a la inteligencia y colabora-

ción de los demás hombres; pero al mismo tiempo: «Nulla tam detestabilis pestis est, quae non homini ab homine nascatur».

Bajo el influjo de las profundas vivencias de su tiempo, Panecio en profunda consonancia con todo lo que había vivido en el Imperio Romano expuso ideas muy notables en el campo del derecho de guerra y el derecho de gentes; de la misma manera que justificó de manera afortunada el imperialismo romano.

Conviene destacar todavía un hecho que no ha sido tocado en los estudios de Pohlenz, a pesar de que le debemos tanto por lo que se refiere a un verdadero y nuevo conocimiento real de Panecio: en cierta manera lo que conocemos de Panecio, de lo íntimo de su carácter y personalidad es incompleto y lo seguirá siendo a no ser que mediante nuevos hallazgos se completase y se profundizase nuestro saber. De las obras de Panecio no se nos ha conservado ni un solo fragmento en griego. El estudio de su lenguaje y de su estilo nos descubriría nuevos rasgos de su personalidad espiritual, como los encontramos en un Heráclito, en un Platón, en un Aristóteles, en un Tucídides o en un Posidonio. Pues «le style c'est l'homme», como también decía el griego (οἷος ὁ τρόπος, τοιοῦτος ὁ λόγος).

2. Posidonio

El gran continuador de Panecio es Posidonio de Apamea en Siria, cuyo prestigio había de oscurecer el de su antecesor. Sin embargo no hay que considerar a Posidonio como sirio. Pues Apamea se llamó originariamente Pela según la antigua capital de Macedonia. Así llamaron a la ciudad sus fundadores y colonos, que fueron macedones del ejército de Alejandro. Después, bajo Seleuco I, recibió el nombre de Apamea en honor de su esposa. Apamea era, pues, una ciudad griega y Posidonio, griego de origen. Hay aún razones de peso para afirmar con Pohlenz [27] que no se puede dudar de que «por las venas de Posidonio corría sangre griega y macedónica». En el busto de Posidonio que el autor estudió detalladamente en el año 1925 en el Museo Nazionale de Nápoles no se ve ningún rasgo semita. Por consiguiente, el origen de Posidonio no presenta ya problema alguno.

Posidonio, cuya vida transcurrió según la moderna investigación entre los años 135-51 antes de Cristo, es una de las figuras más notables e interesantes de toda la cultura griega. Después de Aristóteles es Posidonio el investigador más completo de la Antigüedad destacándose con gran originali-

[27] M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, pág. 208.

dad en múltiples especialidades científicas, que fundamentó y ennobleció marcándolas todas con el sello de su concepción filosófica. En sus investigaciones científicas y en su enorme actividad literaria se mostró siempre como un auténtico filósofo y no como un «ecléctico» o un compilador, como se sostuvo en otro tiempo sin conocimiento de causa. Después de los estudios de Jaeger y de Reinhardt, magistrales e imprescindibles, podemos concluir que Posidonio es el pensador e investigador más importante de la filosofía helenística, que sobre la última mitad del milenio de cultura antigua ejerció un poderoso influjo y que a través de Cicerón llegó hasta la Edad Media y hasta la época moderna (véase por ejemplo el prólogo del *Fausto* de Goethe). Este hecho encuentra su más profunda base psicológica en que elaboró sintéticamente todos los pensamientos de la filosofía griega, desde sus comienzos, de manera inimitable, cosa que nadie había realizado antes que él, ni quizá después. Pero su singular repercusión, a través de la cual se llega al neoplatonismo, tiene todavía razones más profundas en la esencia íntima de una personalidad tan interesante como complicada y digna de que se le preste extraordinaria atención.

Para penetrar adecuadamente en el «mundo» de Posidonio, es necesaria, ante todo, una corta introducción a la vida y a la obra de este filósofo. En Atenas fue discípulo del gran Panecio, quien le ganó para la filosofía estoica, aunque, dado su carácter, tenía razones para ser opuesto a ella. Es seguro también, que estudió largo tiempo en Alejandría, centro intelectual entonces donde se daban cita todas las ciencias. Pero lo que es enormemente curioso e interesante son sus *grandes viajes de estudio* hacia el Occidente. Con razón se admite hoy por todos los historiadores que permaneció largo tiempo en Sicilia y que allí conoció y supo apreciar los imponentes fenómenos del volcanismo. También es cierto que estuvo en Roma y en Etruria. Pero sobre todo partiendo de Marsella, en la costa sur de las Galias, observó y estudió la Provenza, su país y sus habitantes, y, en general, el pueblo celta, en todas las manifestaciones de su vida. Después bajó hasta España para conocer el país y los habitantes, y, sobre todo, los fenómenos marítimos, o sea las mareas y sus flujos y refluijos en el estrecho de Gibraltar. No cabe duda, pues, que Posidonio fue el más grande explorador e investigador de la Antigüedad, con enormes dotes de observación para la vida de los pueblos, tanto en su conjunto como en sus detalles; con Posidonio se armonizan muy bien las palabras de un griego del helenismo, acerca de la «misión» del verdadero filósofo: ἐπισκοπῶν πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔθη καὶ ἤθη (investigando todas las costumbres y usos de los hombres). Máximo de Tiro habría podido añadir: y todos los fenómenos de la Naturaleza. Posidonio es un observador universal, que no tiene comparación en la historia del mundo hasta Alexander von Humboldt, y que está en íntima relación intelectual con los grandes jonios.

Al concluir sus viajes, que podemos situar con seguridad en el decenio que siguió a la caída de los cimbrios y teutones, o sea en el año 101 a. C., se retiró de nuevo hacia Oriente. Posidonio no se presentó entonces en Atenas como continuador de Panecio y como jefe de la Stoa, sino que abrió en la capital de la isla de Rodas, patria de su «maestro» Panecio, una escuela filosófica, en la cual, como jefe, adquirió pronto un inusitado prestigio, tanto en el Estado libre de Rodas, como en los mejores círculos de la sociedad romana.

Como enviado de la República de Rodas, estuvo en Roma en el año 86 y tuvo entonces ocasión de visitar en su lecho de enfermo al vencedor de los cimbrios y teutones. Posteriormente fue elegido en Rodas prítano, o sea presidente del consejo. La importancia que Posidonio tuvo en la capital del mundo, la percibe claramente no sólo cualquier lector de las obras de Cicerón, quien le pidió que escribiese la historia de su consulado en el año de la conjuración de Catilina, sino que, además, el gran Pompeyo le visitó dos veces en Rodas y en su primera visita, antes de entrar en la casa de Posidonio, ordenó a los lictores que inclinasen las «fasces», «honor inaudito para un ciudadano que no era romano» (Mommsen). Posidonio unió de manera feliz la dignidad y el atractivo en su trato con los hombres, de cualquier clase que fueran, puesto que, al par que un representante de la ciencia griega universal, era un hombre de mundo, que había recorrido muchas ciudades y conocido muchos caracteres.

Las obras de Posidonio, vistas en conjunto, alcanzaban un enorme número, pero, a la par, eran asombrosamente ricas en contenido. De los diversos dominios del mundo de la ciencia, sólo podemos mencionar algunos títulos característicos de sus obras, que dan idea de la gran riqueza de su autor. Así pues, sobre todo en la época del 90 hasta el 60 a. C. —pues en este tiempo, después de su regreso, trabajó incansablemente en Rodas—, compuso las obras: *Sobre las virtudes, Sobre el Hado, Ética, Sobre héroes y divinidades, Sobre los dioses* (una de sus obras capitales, dividida, por lo menos, en trece libros), *Sobre la Mántica* (en cinco libros), *Sobre la Providencia.* También compuso una serie de grandes obras sobre ciencias naturales, así, por ejemplo, *Meteoros* (por lo menos en seis libros), además de una *Meteorología,* y *Sobre el Océano,* una de sus obras más importantes. Escribió, además, quince libros sobre *Física,* un tratado *Sobre el mundo,* además de otro *Sobre πάθη (movimientos del ánimo),* en dos libros, y un escrito *Sobre el alma.* También compuso como continuador de Polibio, si bien con un espíritu distinto del de éste, una obra de *Historia* en cincuenta y dos libros, que empezaba en el año 145-44 y acababa probablemente con las guerras de Mitrídates, y cuya significación y peculiaridad, por su espíritu estoico-religioso, que brotaba de la misma naturaleza del autor, ha llegado hasta nosotros gracias a Felix Jacoby, el gran investigador y conocedor de la his-

toriografía griega, a quien debemos la recopilación científica de los fragmentos de la *Historia* de Posidonio y de la gran obra *Sobre el Océano.* A Jacoby debemos también un valiosísimo comentario. Al lado de las brillantes y exactas explicaciones de Jacoby, hay que destacar también las de Max Pohlenz [28]. En otro lugar [29] he dado la imagen de Posidonio como geógrafo, el cual, en el campo de la geografía matemática y física no sólo se apoyó sobre las obras de sus grandes predecesores, como Hecateo y Eratóstenes, sino también sobre sus propias experiencias de viaje en las costas del Mediterráneo, desde Sicilia hasta el Estrecho de Gibraltar, que todavía causan la admiración de los geógrafos modernos.

Es grandiosa también su geografía matemática, ya que tanto la matemática griega como la llamada geografía universal eran un dominio totalmente conocido por Posidonio, quien nos ofreció un cálculo del volumen de la tierra igual a 240.000 estadios (48.000 kilómetros) y además un exacto estudio de la «teoría de las zonas» y de la forma y extensión de la tierra habitada, relacionándolo también con los fenómenos cósmicos.

En el campo de la geografía física, sus descubrimientos y conocimientos son tan ricos y profundos, que aquí sólo podemos referirlos brevemente. Por ejemplo, el cambio continuo del paisaje en el mar y en la tierra a lo largo de los siglos, las irrupciones y la erosión marina, como se ve en el Delta del Nilo y en otros lugares, en donde acaba por aparecer una isla, donde antes todo era tierra firme, etc. El mar interesaba a Posidonio extraordinariamente como un fenómeno sobrecogedor que domina a todo el globo terrestre. En el Estrecho de Gibraltar observó durante un mes las mareas y su rítmico cambio, en un determinado momento, en la época del solsticio de verano, y en luna llena, relacionando estos fenómenos; midió también las diversas alturas que alcanzaba el agua y los efectos de este flujo, que llegaba hasta muy entrado el curso de los ríos del sur de España. En otra ocasión, Posidonio, al regresar de España, se detuvo una semana en las Baleares y en Cerdeña para medir las profundidades del mar. Pero como su mirada, en todas sus observaciones geográficas, estaba orientada siempre hacia la totalidad, sostuvo que no tenían importancia tales profundidades marinas, ni las alturas de las montañas, que aparecen tan imponentes a los ojos de los hombres, ya sean los Alpes o los Pirineos, el Etna o el Olimpo, debido a su conocimiento de la magnitud del globo terrestre, que sobrepasa todavía algo la realidad. Todas estas elevaciones o profundidades no cambian nada por lo tanto la forma esférica de la tierra. Este conocimiento lo expresó plásticamente, con un ejemplo: los pequeños frutos del plátano permanecen siempre redondos, a pesar de todas las irregularidades que le

[28] POHLENZ, *Die Stoa,* I, pág. 211.

[29] *Die griechische Erdkunde und Poseidonios,* en *Neue Jahrbücher,* 1920, pág. 305.

rodean. Posidonio no sólo observó los continuos cambios de la superficie terrestre, a lo largo de milenios, bien sea por efecto del mar, de los terremotos, o de los volcanes o de cualquier otra fuerza que actúe desde el centro de la tierra, sino que fue también un verdadero sismólogo y un eminente investigador de los fenómenos volcánicos. Sus investigaciones geofísicas y meteorológicas las orientó también hacia el problema de las aguas subterráneas y del curso de todo el elemento líquido. También estudió las riquezas minerales de algunos pueblos, especialmente de España, y el interés que desde el punto de vista económico podían presentar. Todavía hay otra cosa interesante en Posidonio como geógrafo: él fue el primero de los antiguos que se dio cuenta de la esencia de un paisaje, especialmente de algunos caracteres típicos, como, por ejemplo, los paisajes del «Crau d'Arles», no lejos de la desembocadura del Ródano, o los paisajes del Etna, o los de Turdetania (Andalucía), o los de la «zona tórrida» (κατακεκαυμένη), en la costa noreste de Asia Menor.

La base matemática de Posidonio se pone de manifiesto de modo especial en la *Astronomía*. Los grandes cuerpos celestes, como la luna y, sobre todo, el sol, atrajeron el interés del filósofo Posidonio, cuyo pensamiento se dirigía lo mismo hacia el macrocosmos que hacia el microcosmos. Afirmaba que la distancia de la luna a la tierra es de 50.000 millas (asombrosamente próxima a la verdad, que es de 51.800 millas). La sustancia de la luna, sus fases, su órbita, su magnitud y su distancia eran para él preguntas lógicas. Por otro lado, le interesaban los efectos que la luna podía causar en la tierra, sobre la atmósfera y sobre el mar (mareas). Pero también sobre algunos seres vivos, como los crustáceos, y sobre la vegetación (la maduración del fruto). Pero en comparación con el verdadero corazón del «Cosmos», con el sol, la luna pierde, naturalmente, interés. Sus investigaciones sobre la magnitud y la distancia del sol son verdaderamente asombrosas. Como Franz Boll sostuvo en su obra ya clásica, su apreciación de la distancia del sol da por resultado cinco octavos de la cantidad real, y el diámetro del sol, tres octavos. Se ha afirmado, que sobre la distancia del sol tuvo ideas más exactas que el gran físico Newton.

Al lado de los fenómenos de la superficie terrestre, investiga el discípulo de Platón y Aristóteles esferas más altas para desde allí contemplar la totalidad de la vida terrestre y preguntarse por sus últimas causas. Posidonio habla de la ζωτικωτάτη δύναμις del sol, cuya fuerza creadora quiere reconocer en todas partes.

De la misma manera que el clima es distinto no sólo en las diversas zonas, sino también en los diversos pueblos, según la posición del sol, de la misma manera, la riqueza del mundo de los animales y de las plantas de la India y de Libia dependen de la luz y del calor del sol, cuyo influjo se manifiesta tanto sobre el berilo y la esmeralda del sur de Arabia cuanto

en el plumaje de los pájaros del trópico. También las diferencias en el carácter de diversos pueblos dependen, en última instancia, de la peculiaridad de su «clima» (entendiendo esta palabra en su sentido astronómico-matemático, o sea, su posición con respecto al sol), que influye, no sólo sobre su constitución corporal, sino también sobre el alma misma.

Así, pues, toda la vida de la tierra es considerada desde un punto de vista cósmico. A pesar de que el geógrafo Posidonio observa con tanto detalle la realidad, nunca se queda en estos detalles, sino que se eleva siempre hacia una consideración total. Éste es un rasgo universal del filósofo, que al mirar las cosas aspira siempre a una imagen general, o intenta siempre reducir todos los fenómenos a una causa originaria. La geografía es, sin embargo, una parte de la filosofía que es «ciencia de las cosas divinas y humanas». Precisamente el punto de vista filosófico es lo que distinguió a Posidonio de todos los otros geógrafos de la Antigüedad. Dado el profundo carácter religioso que tenía su relación con los fenómenos cósmicos, no puede pasarse por alto el hecho de que Posidonio, lo mismo que Platón, Aristóteles y la antigua Stoa, sostuviera que los astros estaban animados y que eran seres divinos, oponiéndose, pues, a las ideas de Anaxágoras y de los atomistas.

La órbita de los planetas fue un problema que también le ocupó seriamente. Posidonio conoció la doctrina de los círculos excéntricos y de los epiciclos, que ya había empleado el gran matemático y astrónomo Hiparco para explicar el complicado curso de los planetas (piénsese por ejemplo en la órbita de Venus).

La concepción de Posidonio, lo mismo que la de Platón-Aristóteles y la antigua Stoa, era también geocéntrica. Sin embargo, debió de haber conocido la doctrina heliocéntrica de Aristarco de Samos y las bases ya establecidas por Seleuco. Pero las fuentes que poseemos no nos dicen nada de cómo se enfrentó con estas teorías. De la enorme e infinita magnitud del Universo tuvo Posidonio una idea relativamente aproximada. Si, según su concepción, la tierra es un punto del Universo, no podemos sin embargo olvidar que esto era ya corriente entre los grandes astrónomos que le antecedieron y que Aristarco tenía una idea mucho más clara de las medidas del Universo, idea que todavía hoy causa nuestra admiración, ya que, como sabemos, la Antigüedad no conocía ninguna clase de telescopio. En todas estas cuestiones astronómicas de Posidonio, conviene no pasar por alto que fue un devoto de la *Astrología* y que en muchas de sus obras expuso estas doctrinas. Precisamente porque, en oposición a Panecio, aceptó la astrología como una parte integrante de su concepción, recibió ésta un poderoso impulso frente a los violentos ataques de Carnéades aprobados por Panecio, a consecuencia de la enorme resonancia de las obras de Posidonio en la literatura griega y romana de los siglos posteriores.

Hay que referirse aquí, aunque sea brevemente, a la lenta penetración de la astrología en el mundo griego, después de la muerte de Alejandro. La idea de que el destino del hombre está escrito en las «estrellas» se remonta hasta la astrología babilónica, que en la época que siguió a la muerte de Alejandro, y a través de una serie de traducciones de obras de astrología babilónica, irrumpió en Grecia y en el pensamiento de Occidente. Una serie de cuestiones importantes provocó la aceptación de las doctrinas astrológicas en la filosofía estoica, puesto que ya Zenón y Crisipo, grandes jefes de la Stoa antigua, las habían aceptado. A esto se debe la concepción de que las estrellas, y sobre todo los planetas, incluyendo el sol y la luna, son esencias divinas animadas. Otro hecho importante es el antiguo fatalismo estoico, fundado en la doctrina del inevitable proceso de causas encadenadas, tanto en el macrocosmos como en el microcosmos. Con esto va unido estrechamente el dogma de la íntima conexión de todas las cosas (συμπάθεια τῶν ὅλων). Para Posidonio es también de importancia la idea básica de la unidad del Universo y del orden armónico que impera en todas sus partes, gracias a la razón universal. Otro momento interesante es la idea que viene de la Antigüedad griega, de que los dioses, ya sea Júpiter, Apolo, o cualquier otro, anuncian a los hombres, a través de múltiples señales, los sucesos venideros. Para Posidonio, cuya idea de que el sol, como causa fundamental de toda vida sobre la tierra, constituía no sólo un convencimiento filosófico, sino también una vivencia religiosa, parece que era consecuente el admitir la doctrina babilónica de las estrellas o planetas, no sólo como manifestadores del futuro, sino también como dueños de toda vida y de todos los procesos que tienen lugar sobre la tierra. Este hecho parece ocultar un enigma si se piensa que, al menos según el testimonio de Cicerón, fue un «discípulo» de Panecio el que rechazó esta doctrina siguiendo la opinión de Carnéades.

La concepción astrológica del mundo quiere decir que los planetas y junto con ellos los signos del «Zodíaco» influyen en la vida, las obras y los padecimientos de todas las criaturas, y que este influjo sobre el destino de los hombres desde su nacimiento hasta su muerte es inevitable, de manera que frente a él no sólo los hombres sino hasta los dioses son impotentes. Otra idea fundamental de la astrología es que de las «constelaciones» de los planetas y según los signos del Zodíaco correspondientes en el momento del nacimiento del hombre, puede predecirse con toda seguridad, por medio de un horóscopo, cómo ha de ser su vida sobre la tierra. Un ejemplo moderno de esta doctrina lo encontramos en Goethe, quien, al comienzo de su obra *Poesía y verdad,* decía, hablando de su nacimiento en Francfort el 28 de agosto de 1749 a las doce de la mañana: «La constelación era feliz, el sol estaba en el signo de Virgo y se encontraba en su punto culminante; Júpiter y Venus miraban complacientes; Mercurio no era tampoco adverso; Saturno y Marte se mantenían indiferentes. Únicamente la luna llena lanza-

ba toda la fuerza de su reflejo, tanto más cuanto que había llegado su hora de planeta».

En estas palabras se ofrece una imagen astrológica igual a la que nos podía haber dado Posidonio, que era a la vez un filósofo, un científico y un «teólogo» de gran altura. La astrología está, pues, en Posidonio indisolublemente unida a la astronomía y, en general, a su concepción del mundo.

Es interesante observar que incluso grandes astrónomos y físicos de la Edad Moderna, Copérnico, Ticho Brahe, Galileo, Kepler, fueron «astrólogos prácticos». El historiador de la filosofía no puede prescindir de una observación crítica frente a esta evolución del pensamiento griego, sobre todo desde tiempos de Alejandro, y su descubrimiento del mundo espiritual de Oriente, a través de la cual la astrología se fue convirtiendo en el curso de los siglos en un poder incontrovertible. Si la idea de Anaxágoras [30], fruto de una conclusión que éste había sacado con motivo de la caída de un meteoro en Agiospótamos (en lo que hoy se llama península de Gallípoli), idea que sostenía que las estrellas, incluyendo el sol, no eran seres vivos o divinidades, sino solamente masas de metal en ignición (μύδροι διάπυροι), hubiera penetrado en la ciencia griega, y la negación de la existencia divina de los astros no hubiera sido sólo aceptada por los atomistas, entonces la astrología, que, viniendo de Oriente, iba infiltrándose cada vez más en el mundo greco-romano, no hubiese adquirido nunca la importancia histórica que ha adquirido para todo el Occidente cristiano y que experimentamos hoy nosotros en nuestros días, no sólo como historiadores, sino sencillamente como hombres.

La segunda ciencia, en la que Posidonio destacó extraordinariamente, basándose en la obra de Aristóteles, en parte confirmándola y en parte completándola, gracias a sus enormes conocimientos, fue la *meteorología*. Pero aquí sólo podemos tocarlo de pasada, si bien sabemos muchas cosas interesantes sobre esta cuestión, no sólo con respecto a la óptica de los fenómenos atmosféricos, y de la rosa de los vientos, o acerca de la originación de los remolinos, sino también de los torbellinos y de la explicación física de los Fata Morgana en Libia. Es importante, sin embargo, que Posidonio, que demostró siempre un gran interés por todos los fenómenos de la región sublunar, o sea en la atmósfera, considere también estos fenómenos bajo la perspectiva universal del filósofo, si bien admite que el sol es la razón última de todos los fenómenos atmosféricos. Posidonio aparece también como un investigador de gran altura en otro dominio, que pertenece no sólo a la ciencia natural, sino también a la ciencia humana. Este dominio es el de la *etnología* científica. Como ha mostrado Karl Trüdinger, Posidonio tuvo

[30] *Philologus,* 71, pág. 431, nota 46. Véase además, mi estudio *Anaxagoras,* en *Neue Jahrbücher,* 1919, pág. 86.

en este campo una serie de importantes antecesores, cuyas obras conocía exactamente. Pero si prescindimos de Hecateo y de Heródoto, Posidonio lleva una gran ventaja a casi todos ellos: su etnología se funda principalmente en los grandes viajes científicos que realizó por el oeste de Europa, muy poco conocido entonces por los etnólogos griegos, es decir en la observación directa e inmediata. Lo que en este punto observó y estudió la mirada de este espíritu genial sobrepasa con mucho, por su síntesis creadora, a todos sus predecesores. Posidonio ve las cosas, los hombres y las comunidades, no sólo como etnólogo en sentido estricto, sino también como sociólogo, como historiador, como filósofo y además como hombre. Su actitud frente a los pueblos extraños, frente a los «bárbaros», cuya manera de ser y de vivir había observado de cerca, fue muy distinta de la de sus antecesores. Posidonio se dio cuenta, en primer lugar como científico, dando así un ejemplo único en toda la Antigüedad, de que los pueblos bárbaros constituyen un mundo «verdaderamente digno de ser investigado» y ve en el espíritu de esta raza, a pesar de todas sus sombras, el brillo de un poder sobrehumano. Se presenta, pues, ante estos bárbaros con una total carencia de prejuicios y al mismo tiempo con una enorme capacidad de observación, que en su universalidad no tiene par ni entre los más geniales de los antiguos jonios.

Nada de importancia en los pueblos extranjeros ni en el dominio de la naturaleza escapó a los ojos observadores de Posidonio. En primer lugar por lo que se refiere a los fenómenos visibles de la vida humana; así, por ejemplo, la estructura física de estos pueblos, la altura, el color del cabello y de los ojos, la mirada, la manera de vestir, de adornarse, de ir armados. También captó en todas sus manifestaciones todo aquello que se refería a la alimentación, a las ocupaciones, a la manera de vestir, de bailar; al estilo arquitectónico, y, en general, a todos sus usos y costumbres, a su manera de combatir y de comportarse con los enemigos; y, en fin, a todo lo que tenía relación con la estructura social de estos pueblos. También dedicó su atención a estudiar la situación de la mujer, la división del trabajo entre ambos sexos, las relaciones sexuales, y especialmente la religión y las costumbres religiosas. También le interesaban a Posidonio las investigaciones sobre el futuro, la «adivinación» (en las convulsiones y la caída de los hombres sacrificados) y las leyendas y las tradiciones orales, así como las canciones heroicas, etc. A esto hay que añadir las múltiples peculiaridades de algunos pueblos. Son insuperables en la antigua literatura sus descripciones de los grandes pueblos nórdicos: celtas, cimbrios, teutones, y, sobre todo, los habitantes del sur de la Galia en donde, por cierto, gozó del apoyo de su huésped y amigo Carmoleón de Marsella.

Posidonio, como un auténtico artista que era, describe los rasgos característicos de los pueblos celtas, no de una manera seca y en simple sucesión, sino, gracias a sus propias observaciones, sacadas de la realidad directamen-

te vivida, con pinceladas de tonos vivos y «en acción», como ha dicho muy exactamente Karl Reinhardt. Posidonio los observaba en su manera de comer; en su gran susceptibilidad, que llegaba a provocar disputas, e incluso luchas; en su inclinación a la jactancia; también su manera de comer la carne partiéndola con las manos, etc. Entre la gran cantidad de importantes rasgos etnológicos, hay uno, que le produjo un enorme desagrado y que descubrió en su viaje por el sur de la Galia: la costumbre de cortar la cabeza a los enemigos muertos, atarla a las crines del caballo, correr hacia sus casas entre gritos salvajes de victoria, y clavarla después en la fachada. Posidonio refleja también, basándose quizá en lo que le contaron sus amigos y huéspedes con enorme viveza y como si él hubiese estado allí, las matanzas de los prisioneros de guerra romanos por las sacerdotisas cimbrias, de tal manera que revivimos en nuestra imaginación estos actos salvajes.

Pero el historiador y el filósofo de la etnología considera la esencia y la vida de los pueblos nórdicos, cuya individualidad captó también en su totalidad, bajo un punto de vista totalmente distinto. Ya Platón, sin tener la idea de los pueblos nórdicos que tenía Posidonio, pues para él sólo existían los tracios y los escitas, basándose en su triple división del alma humana, distinguía tres grupos capitales de pueblos, atribuyendo a los nórdicos «el valor», mientras que a los griegos los caracterizaba por su dominio del Logos y a los fenicios y egipcios por la «ambición», o sea por el afán de lucro. Pero Posidonio, como historiador del occidente europeo y como investigador de las diversas razas, sacó nuevas consecuencias. Posidonio caracterizó todo un grupo de pueblos a partir de una categoría íntima, la del «valor», si bien la palabra griega «thymós» no sólo indica valor sino también fuerza de voluntad. Desde este punto de vista consideró también a los cimbrios y teutones. Lo «thymoeidés», lo animoso y a la par lo propenso al furor (recordemos el «furor teutonicus»), llegaba a convertirse en una desgracia.

Sin embargo, esta característica de la animosidad de los pueblos nórdicos, este hecho de una significación histórica tan grande, la reducía Posidonio como filósofo a sus últimas causas cósmicas. Lo mismo que las diferencias climáticas de estos pueblos, esta otra característica de su psicología depende de la posición del sol. En aquellas regiones en que el sol calienta moderadamente conserva a los cuerpos en su mezcla justa. Por lo tanto en aquellas regiones frías, alejadas del Sur, no absorbiendo el calor toda la humedad, el aire húmedo que procede de la atmósfera derrama humedad en los cuerpos y los hace más voluminosos y de voz más profunda. De esta manera los pueblos que viven bajo las estrellas nórdicas son de poderosa constitución, de color blanco, de cabellos rojizos, de ojos azules y muy sanguíneos a consecuencia de la humedad y del clima frío. Estos pueblos son propensos a la fiebre y tienen pocas reservas contra ella. Sin embargo, gracias a su

gran riqueza sanguínea soportan muy bien el frío. Por consiguiente los pueblos nacidos en regiones frías son aptos para las luchas armadas a consecuencia de sus cualidades guerreras, puesto que no conocen el miedo. Por el contrario, a consecuencia de la lentitud de su espíritu obran muchas veces sin reflexión y actúan sin pensar inteligentemente en sus propias decisiones.

No cabe duda que aquí piensa Posidonio sobre todo en los cimbrios y en los teutones, quienes se distinguen claramente de los celtas que conoció más directamente. Basándose en una experiencia histórica afirma que no puede atribuírseles el Logos a estos pueblos, aunque sí a los celtas. De éstos afirma Posidonio que tienen una aguda inteligencia y están bien dotados para aprender. En estos celtas, y en cada palabra de su conversación, veía lucir el Logos. Así, pues, los cimbrios y los teutones se distinguen enormemente de los celtas a causa de sus diversas dotes espirituales.

La filosofía de Posidonio.

«Posidonio, como filósofo, por ser un auténtico representante del helenismo unió en sí mismo características griegas y orientales; fue al mismo tiempo un místico y un racionalista, un hombre que creía en milagros y a la par un exacto etiólogo, un pensador especulativo y empírico, un observador independiente y un elaborador de tradiciones históricas, un investigador de la Naturaleza y un antropólogo. También en el campo de la política práctica, y siguiendo en parte las doctrinas de Panecio, creó una concepción del mundo, en la que se daban cita elementos socráticos, platónicos, aristotélicos y estoicos». Estas palabras tan exactas de Karl Praechter pueden expresar y compendiar lo compleja y difícil que es la representación de la personalidad intelectual de Posidonio. Esta impresión aumenta todavía si leemos las palabras de un investigador como Franz Cumont que indican un problema casi insoluble: «If he is Greek in the constructive power of his speculative genius, in the harmonious flow of his copious and highly-coloured style, his genius remained Oriental in the singular combination of the more exact science with a fervent misticism». Pero aquí no podemos referirnos más que a los rasgos esenciales de su filosofía. Para evitar una falsa comprensión de las palabras clásicas de Praechter hay que destacar que a pesar de todas estas contradicciones la filosofía de Posidonio tiene un rasgo característico que por encima de todas las diferencias de detalles expresa una íntima unidad y una original concepción del mundo.

La teoría del conocimiento de Posidonio, que en general se asemeja a la de la Stoa antigua, aparece muy clara en su obra contra el epicúreo Zenón de Sidonia, al rebatir sus ataques contra los axiomas fundamentales de la geometría. Como ha mostrado Pohlenz, la doctrina de la Stoa antigua sobre

las figuras del silogismo se formó bajo el influjo de las demostraciones matemáticas (Euclides); pero «Posidonio ha sido el primero en comprender y valorar la íntima dependencia que existe entre matemática y lógica». Posidonio puso de manifiesto, pues, que los axiomas matemáticos son tan evidentes como las figuras del silogismo (las proposiciones «indemostrables» de Crisipo).

Una idea muy importante en Posidonio se relaciona con el problema de las diferencias que existen entre el hombre y el animal, tan discutido desde los tiempos de Alcmeón de Crotona. El animal, a pesar de todos los dones que le haya concedido la Naturaleza, no puede pensar, no puede por consiguiente formar concepto alguno ni sacar conclusiones. De ahí que los conceptos de número y medida, de armonía y orden le sean totalmente extraños.

Mientras que las artes y las ciencias humanas se fundan no sólo sobre una serie de datos de experiencia, sino también sobre conceptos y conclusiones sacados de ellos, se ve, por el contrario, en los instintos de los animales que no hay diferencias individuales y, por consiguiente, que no hay posibilidad de evolución, de libertad y de autodeterminación. No existen funciones en el animal que sean distintas de aquellos instintos y hábitos heredados de su especie. El hombre, por el contrario, gracias a su razón, a la posibilidad de sacar conclusiones lógicas, ha desarrollado todo un sistema de arte y de ciencias, precisamente porque de la experiencia supo sacar conclusiones que, comparadas con los resultados de las experiencias de otros individuos y unidas en el transcurso de los siglos, le hicieron llegar a esos esquemas de artes y ciencias. De todo esto no hay rastro alguno en el animal. De esta manera, como ha dicho un filósofo moderno, el contenido vital de una mariposa es idéntico ahora a como lo fue hace veintidós mil años y a como lo será dentro de otros veinte mil.

EL COSMOS.

La concepción del mundo en Posidonio es totalmente vitalista, en oposición a la concepción intelectualista de la antigua Stoa (véase para esto Reinhardt, *ob. cit.).* Por lo tanto, la *vis vitalis* (δύναμις ζωτική) es el concepto capital de toda su filosofía. La vida es, pues, para él el fenómeno original; la vida en todas las formas en que se presente, en todas sus conexiones y causas, intentando comprender sus razones últimas y sus efectos tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, en todos los dominios de la inteligencia y de la percepción. A Posidonio, como hombre de ciencia auténtico, le es innato el sentido de lo «aitiologikón» (lo causal). Éste es el motivo originario de todo pensamiento e investigación científica. Pero al filósofo lo que verdaderamente le interesa es la última causa de todas las cosas,

el intentar dar base al ἀρχή de todo ser y conocer. Posidonio es verdaderamente un auténtico investigador de todos los campos de las ciencias y, al par, un filósofo de un gran poder de síntesis, como no lo ha habido en toda la Antigüedad, con excepción de Aristóteles.

El calor es lo que origina toda la vida orgánica. Pero allí donde este calor es más puro, o sea, en las regiones ígneas de la parte superior del cielo, allí es donde reside el ἡγεμονικόν del Cosmos, o sea, el Logos, en su forma más perfecta. Este Logos, pues, está unido al calor y a la materia ígnea (πνεῦμα ἔνθερμον καὶ πυρῶδες). Si bien el Logos no es resultado de este pneuma ígneo, sin embargo está siempre unido a él. El Logos es, por lo tanto, la fuente de toda vida que inunda todas las cosas, la fuerza primitiva, creadora y conformadora.

Este Logos de Posidonio es esencialmente distinto del de la Stoa antigua (Crisipo), que era sólo razón; el Logos de Posidonio, por el contrario, es una razón teleológica y una fuerza que produce la vida. La concepción que del mundo tiene Posidonio es absolutamente dinámica. Así, pues, las teorías puramente intelectualistas de Crisipo fueron superadas por Posidonio, como puede verse en algún aspecto parcial.

Este *Logos,* fuente originaria de toda vida y de todo ser, es idéntico a la divinidad.

Este Logos penetra de manera más o menos pura en cuanto a su sustancia por todo el mundo. El Cosmos es un organismo vivo, lleno de fuerza y de espíritu y en el cual todo está lleno de alma. En este punto la filosofía de Posidonio puede caracterizarse como un «pan-psiquismo». Según su teoría no sólo los planetas (incluyendo el sol y la luna) son algo vivo, animado y divino, sino también la tierra es un organismo animado que, de la misma manera que el mar, también vive en el ritmo de sus mareas como un ser que inspirase y espirase, e igualmente arroja fuera de sí todo lo que le es adverso e inútil. También el aire vive y hasta ve, oye, resuena y se mueve con nosotros mismos [31]. Este Logos se manifiesta tanto en las órbitas estelares como en los movimientos de la superficie terrestre, bien sean debidos a terremotos o volcanes; tanto en la vida de los animales y las plantas como en la vida espiritual del hombre.

El centro de este universo es la tierra, de forma esférica, que diariamente se mueve alrededor de su eje. Alrededor de ella, además de los cinco planetas giran el sol y la luna. El sol en virtud de sus rayos ocupa un lugar preeminente entre todos los otros planetas. En este Cosmos se patentiza una gran armonía únicamente perceptible con los ojos del espíritu y que brota de todas las oposiciones, además de una belleza maravillosa y de una

[31] CICERÓN, *De nat. deorum,* II, 83. Véase también POHLENZ, II, 107, y KARL REINHARDT, *Poseidonios,* pág. 239.

singular regularidad, en todo lo cual aparece una razón universal que tiende y obra conforme a fines supraterrenos. Si los cuatro elementos, según Aristóteles enseñaba, se mantienen en mutuo equilibrio conservándose así la famosa ἰσότης τῶν στοιχείων y con ello la eternidad del mundo, parece que Posidonio no habría tenido ningún fundamento para dudar de ella, sobre todo si Panecio, igual que los antiguos peripatéticos, había rechazado la doctrina de la muerte del mundo por el fuego (la llamada «ekpyrosis»). A pesar de todo, Posidonio sostuvo esta «ekpyrosis»; las razones que le movieron a ello pueden solamente sospecharse. Probablemente el fuego, sobre todo el enorme poder del sol, le parecía un elemento que superaba en energía y poder a todos los demás, de tal modo que con su dominio acabaría alguna vez por convertir al mundo en fuego. Lo mismo que la Stoa antigua, Posidonio sostuvo también la doctrina de los períodos del mundo.

Todas las cosas de este mundo están en mutua relación, pues de lo contrario no sería posible una verdadera unidad del mundo. Esta relación no sólo tiene un carácter causal, sino incluso «corporal»; de ahí que los estoicos negasen el espacio vacío. Todas las cosas del mundo se influyen mutuamente en cierta manera. Esta es la doctrina estoica de la συμπάθεια τῶν ὅλων, según la cual nada existe para sí mismo, sino que todas las cosas, ya directa, ya indirectamente, tienen una mutua dependencia causal; de aquí se deduce, pues, la concepción de una cadena inevitable de causas. Más adelante veremos cómo esta teoría de Posidonio tiene una enorme importancia.

En relación con esta concepción fundamental, Posidonio concibió una idea absolutamente original y genial, idea que comprendía en sí misma a todos los seres vivos, desde los inferiores hasta los más elevados: esta idea es la del *syndesmos de todas las cosas,* o sea de una marcha gradual, que va de las cosas más humildes de la Naturaleza hasta el supremo poder del espíritu. El conocido pasaje del *Timeo* de Platón [32] es, sin embargo, de importancia secundaria para la concepción de esta grandiosa idea. Muy distinta es la relación que, sin embargo, existe con dos expresiones de Aristóteles [33], en las que trasluce esta concepción de una marcha paulatina que va desde las cosas inanimadas, por ejemplo, piedras, hasta los seres vivos. Aquí se encuentra, sin duda, la idea de un progreso paulatino, a través de formas intermedias entre lo animado y lo inanimado. Pero Aristóteles estudia este progreso en estos dos pasajes refriéndose sólo al camino que conduce desde la piedra al animal; muy lejos, pues, del hilo conductor de Posidonio, que va desde los grados inferiores hasta los más sublimes, o sea hasta la divinidad. De esta manera, por medio de esta sucesión gradual, se supera el dua-

[32] *Tim.,* 31b-c. Cfr. JAEGER, *Nemesios von Emesa,* pág. 101.
[33] *De part. animalium,* IV, 5, 681a10; *Historia animalium,* VIII, 1, 588b4.

lismo que existe entre la Naturaleza y el espíritu, por medio de un monismo, que todo lo domina. De una piedra como el imán, con su poder de atracción, sólo hay un paso para llegar a la planta y de la planta, a través de los «zoófitos» (seres marinos, que son medio plantas y medio animales, como, por ejemplo, la esponja, etc.), sólo hay un paso también hasta los animales, y de éstos en sus géneros superiores, que ya presentan rastros de inteligencia, también es muy fácil la transición hacia el hombre. El hombre es el punto medio entre el animal y la divinidad. El hombre, gracias a su Logos, no sólo tiene semejanza con la razón universal, con la divinidad, sino que está íntimamente emparentado con ella y cuanto más se aproxime en su existencia terrena a esta divinidad, tanto menor será el abismo que los separa. En los héroes y en las divinidades menores (daimones), se patentiza un grado intermedio entre el hombre y Dios.

Bajo esta perspectiva se diluyen en una suprema armonía todas las oposiciones; para esta idea debió de inspirarse Posidonio en la doctrina de Heráclito sobre la armonía del universo y en la de Demócrito sobre el microcosmos y el macrocosmos. Pero esta grandiosa concepción, por encima de todos los dualistas (Platón y Aristóteles), que entiende el universo en el sentido de una gran unidad, casi podría decirse de un monismo, no fue jamás planteada por sus antecesores.

Con esta idea del «syndesmos», no sólo se salva el abismo que existe entre lo orgánico y lo anorgánico, sino también entre lo racional y lo irracional, e, incluso, entre el hombre y Dios. Por razones histórico-filosóficas, hay que afirmar, con Jaeger, que Posidonio fue con esto el precursor del Neoplatonismo [34]. De esta manera Posidonio, en una intuición original, pone de manifiesto el profundo sentido del Logos, idéntico a la divinidad. El Logos es, a la par, una razón que tiende a fines (en general la concepción estoica es absolutamente teleológica). El Logos, en este sentido, es, por consiguiente, «providencia» (prónoia), que dirige todo de la mejor manera posible para la conservación y desarrollo del Universo. En este sentido la filosofía estoica y la de Posidonio son plenamente optimistas. Pero esta concepción no solamente fue combatida por Epicuro, sino sobre todo por Carnéades, de tal manera que Posidonio tuvo que intentar una justificación de la divinidad, frente a todos los males supuestos o reales que existían en la vida del macrocosmos y del microcosmos; esta justificación tenía que ser, pues, una *teodicea*.

A causa de la carencia de fuentes, sólo a grandes rasgos podemos referirnos a esta teodicea [35]. En Posidonio hay que distinguir con respecto a este

[34] Así lo ha afirmado Jaeger y después de él su discípulo Willy Theiler.

[35] Véase mi estudio *Zur antiken Theodizee,* en *Archiv für Gesch. der Phil.,* XX, 1907, págs. 173-95.

problema, que ha ocupado a la humanidad desde los tiempos de Homero, dos puntos de vista: uno ético-religioso y otro puramente científico. De esta manera podemos deducir de nuestras fuentes, con un análisis histórico-filológico, que el mal en el mundo es, según Posidonio, un castigo de la providencia. También era de la opinión de que la divinidad envía males al hombre para atemorizarle con ellos y mejorarle. Muy característica de su manera de pensar es la convicción de que la providencia enviará un día un diluvio sobre la tierra para borrar la maldad sobre ella y hacer surgir después un nuevo linaje, donde después de larguísimo tiempo volverán de nuevo los planetas y las estrellas a encontrarse en una determinada constelación. Ahora bien, si la divinidad encuentra motivo para llevar a cabo este juicio del mundo, se puede concluir muy bien de esto que el concepto que Posidonio tenía de la situación moral de sus contemporáneos (guerras civiles romanas y revoluciones) era absolutamente pesimista. La verosimilitud de esta idea aumenta todavía, si se piensa que Panecio tuvo también una concepción pesimista con respecto al hombre de su tiempo.

Por los duros ataques de Carnéades, se vio obligado Posidonio, como físico [36], a hacer una concesión a la idea mecánica y puramente científica de su rival y en la cual ya se le había anticipado ciertamente Crisipo: Posidonio tuvo que conceder que algunos males, que caían no sólo sobre el individuo, sino sobre ciudades enteras, eran «consecuencias involuntarias» (parakoluthémeta), puesto que sólo pueden orientarse hacia el bien del Universo, al que también debe subordinarse todo lo individual. Todas las catástrofes de la Naturaleza, como terremotos, erupciones, tormentas, etc., que causan tantos daños a los hombres, no pueden imputarse a la divinidad. Todo esto son consecuencias secundarias de otras medidas de la providencia, necesarias para el sostenimiento del Universo, y de la mutación de los elementos, indispensable para la conservación del mundo, puesto que sin este cambio cesaría todo movimiento y toda vida.

Con esto Posidonio dejó de concebir un influjo consciente de la providencia sobre los sucesos *individuales* de la naturaleza y de la vida humana. Posidonio, por lo tanto, estableció unos límites a la omnipotencia divina, límites que no habían sido señalados por la Stoa antigua. Sin embargo, en su concepción del poder de la providencia, encontramos una curiosa contradicción, en la que se entremezclan motivos científicos y religiosos. En las fuentes que poseemos de Posidonio, encontramos dos rastros de esta tendencia, según la cual, en casos extraordinarios, se da una actuación de la providencia en algunos sucesos individuales, y que contradice el curso natural de las cosas: una vez, a propósito de la salvación maravillosa de los

[36] La palabra *físico* entendida en el sentido antiguo, según el cual no sólo significa el investigador de la Naturaleza, sino también filósofo de la Naturaleza.

dos «piadosos» (εὐσεβεῖς) jóvenes que pudieron salvar a sus padres de ser enterrados entre dos torrentes de lava del Etna, uno de los cuales, por voluntad divina, se abrió dejándoles paso; la otra vez se nos habla del castigo de tres ladrones del templo de Delfos, cuyos tesoros habían robado. Sin duda que aquí creyó Posidonio en un milagro.

De otro género son los problemas de la teodicea que se refieren a la vida humana. Es especialmente difícil la cuestión que se refiere al origen del mal moral. De la misma manera que era fácil, una vez admitida la libertad humana, cargarlo todo a cuenta del malhechor, así también era verdaderamente imposible encontrar esta solución en vista del marcado determinismo de la Stoa, según el cual todas las obras de los hombres estaban determinadas desde la eternidad por un inevitable encadenamiento causal. Cuál fue la salida que ante este dilema buscó Posidonio, es cosa que no podemos saber con seguridad, por carecer de fuentes precisas.

Con estas teorías relativas a males reales y males aparentes, no se agota la teodicea estoica. Porque, puesto que según las enseñanzas estoicas (ya desde Zenón) el Cosmos es un ser vivo y animado, irracional, los estoicos se vieron obligados a justificar todo aquello que carecía o parecía carecer de sentido, de finalidad en la naturaleza, pero, sobre todo, tres hechos capitales: la estructura corporal del hombre, la existencia de algunos animales dañinos e inútiles y la de plantas venenosas, así como también algunos fenómenos de la naturaleza inorgánica, que ocasionan en el mundo de lo orgánico graves inconvenientes. Aquí era muy difícil encontrar una explicación teleológica en relación con una providencia, de tal manera que había que sostener que todo ello eran consecuencias secundarias de la mutación de los elementos.

La resonancia histórica de la teodicea estoica, o más exactamente de la teodicea de Posidonio, y, en general, de la concepción teleológica de la Stoa, ha sido muy notable, a pesar de sus fallos; en primer lugar influyó sobre el judío Filón, sobre el Neoplatonismo, y, especialmente, sobre el Cristianismo antiguo y medieval.

EL HOMBRE.

Ya hemos visto, no sólo la postura característica de Aristóteles y de Panecio, con respecto al lugar que el hombre ocupa en el Cosmos, sino también cuál es la singular actitud de Posidonio, basándose en su teoría del «syndesmos», según la cual, hay una gradación de todos los seres vivos que va de los inferiores a los superiores y en la cual el hombre ocupa el punto intermedio entre el animal y la divinidad. Según esto es interesante observar qué es lo que Posidonio nos tiene que enseñar sobre el hombre. Comenzaremos por aquello que es común al hombre y al animal, o sea,

la llamada *teoría de los afectos,* a la que más arriba me he referido, a propósito de Panecio. Anteriormente hemos expuesto la concepción intelectualista de Crisipo acerca de los afectos, que los reducía a falsos juicios del Logos, negando, en oposición a Zenón, todas las fuerzas irracionales del alma. Para Posidonio, como discípulo de Platón, pero al mismo tiempo basándose en la experiencia inmediata y en la propia observación, eran hechos evidentes, no sólo la existencia y el influjo de fuerzas irracionales del alma, sino también la aceptación si no de tres «partes» en ella, como afirmaba Platón, sí al menos tres facultades, como base de toda psicología, según la cual, en todo hombre hay, además del Logos, dos facultades irracionales: la «concupiscible» y la «irascible» (θυμοειδές). Posidonio había observado también que el hombre, en muchos casos, tiene en su mano el debilitar el influjo de un fuerte afecto, que, con anterioridad a un suceso amenazador o inquietante, se le presenta a la imaginación con todos los detalles [37].

Crisipo había negado a los animales superiores, e incluso a los niños toda capacidad afectiva, cosa que Posidonio refutó, basándose en la psicología empírica. En qué aporías incurrió Crisipo, en su concepción puramente intelectualista, aporías que tuvieron que ser reconocidas por su mismo autor, lo pudo probar Posidonio con un determinado argumento, según el cual, Crisipo no había podido explicar el origen del mal moral.

Mucho más penetrante y exacta es la explicación de Posidonio sobre el origen del mal. Sólo de manera externa, o sea, a través de otros hombres, puede encontrar raíces en el hombre cuando la atracción del mal, a causa de una constitución defectuosa, encuentra eco en el alma humana, pudiendo desarrollarse así, por medio de ella. En nosotros mismos se encuentran «las semillas de la maldad» [38], puesto que el hombre, por su naturaleza, posee ya una cierta sensibilidad para tales tentaciones. Esta constitución no inmunizada en sentido moral la reduce Posidonio a causas psico-físicas, a una «desafortunada mezcla de elementos» en la sangre, distinta en todo hombre y no sólo entre hombres de diversas latitudes geográficas. Contra tal inclinación innata tiene el hombre el deber de luchar valiéndose de su razón y con ayuda de la voluntad. Por eso hay que influir ya en la educación de los niños. Aquí, sin duda se refiere Posidonio a los preceptos educativos formulados por Platón en la *República.* Sobre la más importante facultad del alma, sobre el Logos, por el cual el hombre no sólo se distingue de todas estas criaturas, sino que además se convierte en el dueño y señor de todas ellas, hemos hablado anteriormente; de manera que podemos pasar

[37] ἀναζωγράφησις, Galeno, 477. Posidonio emplea también aquí la expresión προενδημεῖν.

[38] Véase el pasaje en Galeno: «Que como consecuencia de las mezclas del cuerpo, etc.», en POHLENZ, *Dis.,* págs. 620 y 581.

a examinar la concepción general del alma humana según Posidonio, la cual nos lo muestra desde un ángulo totalmente distinto e inesperado.

EL MÍSTICO.

Aunque nos quedan muy pocos fragmentos originales de los escritos de Posidonio, gracias a las noticias de autores posteriores, como Cicerón, Varrón, Estrabón, Galeno y algunos Padres de la Iglesia, que tenían obras de Posidonio y las citaban a menudo, podemos afirmar con seguridad, después de los recientes estudios hechos sobre nuestro autor, que Posidonio había enseñado sobre el alma, tema que le interesaba soberanamente, teorías opuestas a las de su maestro Panecio e influidas por Platón, especialmente por el *Timeo:* el alma del hombre, o sea su espíritu, el *Nous,* ha existido con anterioridad a la tierra y vivirá después de la muerte, si bien sólo hasta la destrucción del mundo por el fuego. El origen del alma se encuentra en el sol. El sol no sólo emite luz y calor, sino también almas. El alma es, pues, un soplo ígneo, que denuncia todavía su origen solar. Tales almas, que imaginamos como chispas o rayos, y que, según la concepción estoica, y, por tanto, la de Posidonio, no pueden pensarse o concebirse de manera totalmente inmaterial, se mueven a través de la pura región del éter hasta la luna, que constituye el límite entre la región celeste no sujeta a la muerte y la esfera del nacer y el perecer, o sea el espacio que hay entre la luna y la tierra. En los alrededores de la luna permanecen estas almas largo tiempo dada la pureza de la atmósfera, y se alimentan de las evaporaciones de la tierra, lo mismo que hacen las estrellas, para acostumbrar su naturaleza a una atmósfera más pesada y húmeda. Después de esto, cada una separadamente marcha hacia un cuerpo mortal, que gracias a ella recibe vida y fuerza, quedando conformado y gobernado por ella. Al unirse con el cuerpo se juntan a la pura inteligencia las otras dos facultades del alma: la «concupiscible» y la «irascible», formando las tres un todo indisoluble, mientras dura la vida terrena. De la physis, o sea de la propia naturaleza individual, depende la manera como durante este tiempo se relacione el espíritu (νοῦς) con las dos facultades o potencias irracionales. Este relacionarse se refiere, naturalmente, al dominio que tenga o deje de tener sobre ellas. De la manera como el hombre, en su vida corporal en la tierra, haya vivido desde el punto de vista inmoral, y haya seguido al Logos o a las otras dos potencias, y por lo tanto haya sido sacrificado a la sensualidad, depende su nueva ascensión y, sobre todo, su purificación. A las almas de los buenos, de los sabios, de los hombres que han hecho grandes cosas por su patria, les es muy fácil el regreso al sol.

Después de la muerte, el alma, libre ya del cuerpo, y poseyendo únicamente la facultad intelectual, asciende hasta la luna, donde debe hacer du-

rante un largo tiempo una especie de purificación *(kátharsis, purgatorium).* Aquí permanece durante algún tiempo, donde su existencia psico-física, o, por así decirlo, su sustancia, encuentra un equilibrio en esta atmósfera más pura y más próxima al éter. Sus dos compañeras sobre la tierra, o sea las otras dos facultades, perecieron con la muerte del cuerpo.

Una vez acabada su purificación, libre ya de todas las ataduras del cuerpo, vuelve otra vez a gozar de la felicidad de la contemplación y a aspirar de nuevo a volver hacia su patria, el sol, llegando al fin a identificarse con él.

Pero con esto no se ha agotado todavía la doctrina mística de Posidonio, pues, según él, la atmósfera está llena de espíritus inmortales, incorpóreos y carentes, por lo tanto, de órganos de los sentidos y que, sin embargo, tienen conocimiento y están en mutuo contacto espiritual, aunque carezcan de lenguaje. (A Posidonio no le parecía esto más increíble que lo que nuestra experiencia cotidiana nos enseña de que un pensamiento de nuestra alma puede poner en movimiento todo el organismo y dirigirlo). Estos espíritus entran en contacto por medio del sueño con las almas de hombres que aún viven sobre la tierra, y las influyen. Puede suponerse que Posidonio consideraba las almas de los muertos como tales espíritus, identificándolos con «daimones» o héroes, nombres que dan título a un libro de Posidonio, que no ha llegado hasta nosotros.

Tales doctrinas no habían sido jamás profesadas por nadie antes de Posidonio en la filosofía griega, y nos suenan tan poco griegas, que, con razón, se ha hablado aquí de influjos místicos orientales. Pero en este punto es necesario reflexionar cuando un investigador tan profundo como Pohlenz afirma a propósito de esto: «Puede dudarse si Posidonio pensó que era demostrable científicamente esta teoría sobre el origen y destino del alma, o si, por el contrario, pensaba únicamente que era cuestión de fe». (A mí personalmente me parece que la primera posibilidad hay que descartarla totalmente.) Pero lo que sí es cierto es que Posidonio admitió una «existencia», libre ya del cuerpo, de estos espíritus, una inteligencia mutua entre ellos y un influjo sobre las almas de los hombres que todavía vivían sobre la tierra. Estas concepciones son inauditas en toda la historia de la filosofía griega y no pueden explicarse por influjos platónicos, ni siquiera por el *Timeo,* sobre todo aquella que se refiere al origen de las almas a partir del sol. Parece también que Posidonio con su doctrina de los espíritus aceptó y revalorizó concepciones atávicas de una época primitiva, que pervivían todavía en las capas inferiores del pueblo.

Para conseguir la necesaria distancia histórico-crítica con respecto a estas doctrinas, es interesante recordar lo que un filósofo como Friedrich Paulsen dijo en el año 1898, cuando, por cierto, no se sabía todavía nada de Posidonio, pues éste fue descubierto realmente para la ciencia un poco antes de 1900: «La creencia en divinidades y "demonios", que existen en alguna parte

como seres individuales, y que en ocasiones interrumpen la relación causal del curso de los procesos naturales, está a punto de perecer y no volverá nunca a reavivarse a menos que se apaguen de nuevo en Occidente la ciencia y la filosofía» [39].

De la misma manera es extraña la teoría de Posidonio sobre el arte de las predicciones, a la cual dedicó una obra en cinco libros que Cicerón utilizó reiteradamente en su tratado *De divinatione.* Crisipo, el segundo fundador de la Stoa, había compuesto una obra sobre arte adivinatoria en dos libros; Zenón y Cleantes también la habían tomado en serio. Para enfocar exactamente desde un principio la defensa que Posidonio hace de este arte y su desarrollo en un sistema no estará de más recordar unas palabras de Wilamowitz que éste escribió en su última obra a propósito del siglo III antes de Cristo [40]: «En todo dominaba la desviación de la mística; y más adelante: «No ocurrirá ya más que el adivino y el vidente representen un papel político». En otro lugar dice también exactamente Wilamowitz: «Esta creencia de Posidonio lleva a la grandiosa concepción de la «simpatía» general del Cosmos... sin embargo, todo esto acaba en la superstición de Crisipo» [41].

Este arte, que, expuesto de una manera tan sistemática como aguda, es «la predicción y el saber previo de cosas tenidas siempre por casuales», ha representado un papel muy peculiar en la historia de la Stoa. Si Posidonio escribió una obra sobre «mántica» en cinco libros, éstos no pueden ya mostrar qué importancia tenía este problema en relación con toda su filosofía. Puesto que Cicerón en el libro primero de su tratado *De divinatione* usó frecuentemente la obra de Posidonio y en el segundo libro intentó una refutación de estas doctrinas basándose principalmente en fuentes neoacadémicas, podemos hacernos una imagen de la «mántica» de Posidonio, a la que sólo podemos referirnos a grandes rasgos. Ante todo hay que decir qué es lo que Posidonio pretendía con semejante obra. Posidonio intenta con toda seriedad elaborar todo un sistema de arte adivinatoria científicamente fundado y establecido sobre bases de experiencia e historia. Parte de la concepción histórica sobre la providencia, que está llena de preocupación por el género humano, pero no sólo, como Panecio afirmaba, se preocupa por el bien de la humanidad, sino también por el bien del individuo aislado. Precisamente porque esta providencia es poderosa y omnisciente, da indicaciones a los hombres para que puedan conocer cosas futuras. A base de una experiencia de milenios se ha constituido una ciencia, que enseña a interpretar tales signos. Estos signos que la providencia ofrece son interpreta-

[39] *Einleitung in die Philosophie,* pág. 7.
[40] *Der Glaube der Hellenen,* II, 321.
[41] *Der Glaube der Hellenen,* II, 410.

dos por el hombre de una doble manera. Posidonio distingue una mántica natural y una mántica artificial. En la primera, se incluyen las predicciones en el éxtasis, por medio de sibilas, etc., las que se ofrecen al hombre en sus sueños. En la mántica artificial se incluyen las predicciones basadas en la aruspicina etrusco-babilónica, o sea en el arte de interpretar las entrañas de animales sacrificados; además, los augurios, o sea la interpretación del vuelo de los pájaros, y los *ostenta* (determinados signos mágicos en los fenómenos naturales); también hay que incluir la posición de los planetas y de las estrellas en el momento del nacimiento de cada hombre, o sea la astrología babilónica, de la que Posidonio fue partidario convencido, si bien Panecio la había rechazado partiendo de los argumentos incontrovertibles de Carnéades. (Es curioso: Panecio, único estoico que rechazó la astrología, era un heleno puro, mientras que los demás estoicos que la admitían procedían de Oriente.)

Posidonio distingue tres clases de imágenes en los sueños: aquellos que el espíritu del hombre ve en sí mismo, porque está emparentado con los dioses; aquellos «que son manifestaciones de la verdad» porque el aire está lleno de espíritus inmortales y, por último, aquellos que se originan porque los dioses mismos conversan con los durmientes. Posidonio estaba convencido de que el alma humana, cuanto más logre librarse del cuerpo, cosa que ocurre en el sueño, tanto más está capacitada para conocer la voluntad divina. Posidonio admite también, a base de creencias primitivas, que los moribundos, inmediatamente antes de la muerte, precisamente porque el alma ya está en trance de salir del cuerpo, poseen en grado sumo el don de la predicción. Cree también que el alma de los que duermen, no sólo se relaciona con la realidad, sino también con infinitos espíritus que pueblan el aire. Así pues, existe una plena «simpatía» del alma humana con todo el Universo, con el mundo de los espíritus en general y con cada uno de ellos en particular, incluso con las almas de los muertos. Posidonio parte de la simpatía de todas las cosas, de tal manera que no sólo en las mareas del Océano reconoce una íntima dependencia con las fases de la luna, sino también admite un crecimiento y una disminución de los crustáceos marinos según que aumente o decrezca la luna.

Lo que más extraña a los modernos, y en esto tiene Wilamowitz toda la razón [42], es que un hombre de tal altura hubiese aceptado la aruspicina etrusca como si estuviera basada en hechos y en cosas reales. Ya uno de sus contradictores posteriores había dicho: «Dum haruspicinam veram esse vultis, physiologiam totam pervertitis» [43]. A tal grado se llegó en la interpretación de estos presagios, que se leían en el hígado de los animales sacrifica-

[42] *Der Glaube der Hellenen,* II, 410.

[43] Cicerón, *De divinatione,* II, 37.

dos, que Posidonio llegó a afirmar: «En la elección de animales para el sacrificio hay que dejarse llevar por un determinado poder, que penetra todo el Universo y puede suceder que en el momento en que se va a sacrificar ocurra un cambio en las entrañas, de tal manera que falte algún pedazo o se añada algún otro. A veces por una de estas nimiedades la naturaleza puede añadir, cambiar o quitar algo»[44]. Aquí se admite un verdadero milagro en el momento del sacrificio. Por eso el rival de esta doctrina en el libro II del *De divinatione* de Cicerón, responde de una manera casi grosera: «Cosas semejantes no las creerían ni las mujeres».

Esta teoría de Posidonio encontraba justificación en la teoría estoica de un infinito encadenamiento causal del «fatum» y, al mismo tiempo, en la doctrina de la mutua relación de todas las cosas. Pero nosotros nos preguntamos, frente a esta doctrina de la adivinación como disciplina científica: ¿dónde está el famoso αἰτιολογικὸν καὶ Ἀριστοτελικόν?[45].

Igual o más puede decirse de la aceptación de la astrología babilónica, que concordaba perfectamente con el fatalismo estoico. Pero a pesar de todo nos preguntamos, al tener noticia de la opinión contraria de Panecio, «maestro» de Posidonio: ¿cómo fue posible tal postura en un espíritu tan elevado? La respuesta, en tanto en cuanto podamos dar alguna, tiene que ser la siguiente: sólo puede explicarse esto por un rasgo característico de la propia naturaleza de este hombre. Este rasgo es un innato sentido religioso, que le llevó a una mística sistemática y a creer en los milagros.

Lo insostenible de esta concepción de Posidonio, concepción que había de rechazar posteriormente tanto el Cristianismo como el Islam, lo reflejan perfectamente unas palabras de Franz Boll, el gran investigador de la astrología helenística: «Para el gran estoico Posidonio la astrología, a principios del siglo I antes de Cristo, ocupaba el punto más alto de las ciencias».

Sin embargo en los siglos I y II después de Cristo y en auténticos partidarios del estoicismo, como el frigio Epicteto y el emperador Marco Aurelio, no encontramos rastro alguno de estas doctrinas astrológicas.

LA ÉTICA.

Gracias a las modernas investigaciones sobre fuentes podemos conocer con seguridad las ideas capitales de Posidonio respecto a la ética, aunque sabemos muy poco del contenido de sus obras *Sobre los deberes* y *Sobre las virtudes*. Según la concepción de Posidonio de una doble naturaleza del ser humano, a saber, una naturaleza animal y otra naturaleza divina, se pone de manifiesto que el hombre, de acuerdo con su verdadero destino,

[44] CICERÓN, *De divinatione,* I 187; II, 35. Véase REINHARDT, *Poseidonios,* pág. 443.

[45] El intento de establecer bases científicamente fundamentales y seguir el método aristotélico.

tiene que seguir absolutamente al Logos y superar cualquier otra cosa que surja como impedimento en el dominio de lo sensible y «animal». «La causa de todos los errores, de toda vida infeliz y llena de contradicciones es cuando los hombres no siguen completamente al *daimon* que hay en su pecho y que está emparentado con el espíritu que domina sobre el Universo y tiene la misma naturaleza que éste, sino que, por el contrario, tiene que sucumbir ante lo malo y ante lo *animal* y dejarse destrozar así por ello. Lo más importante, pues, es no permitir ser conducido por los impulsos irracionales e impíos del alma» [46]. Todo depende, pues, de la perfecta armonía de nuestro hombre interior, o sea del «daimon» bueno, con la voluntad que rige el Universo. En esto se apoya nuestra única y verdadera felicidad. Ahora bien, la virtud, la verdadera moralidad, no basta por sí sola para la felicidad en la tierra (cosa en la que concuerdan Aristóteles, Panecio y Posidonio); es necesaria también la salud, la fuerza, y todas las otras circunstancias favorables de la vida. Estos bienes, sin embargo, tienen sólo un valor relativo.

La meta más elevada del hombre, el «telos», apunta hacia otros objetivos orientados en sentido cósmico. El hombre, según su naturaleza y su estructura física, está determinado para contemplar la realidad y el orden del Universo, tal como se manifiesta en una noche estival. Ésta es la causa primera de toda filosofía y de toda religión y, por lo tanto, hay que realizar, en la medida de lo posible, esta armonía cósmica en nosotros mismos [47].

Característica de la ética de Posidonio es también la ordenación que hace de los *deberes:* en primer lugar están los que se refieren a la divinidad; en segundo lugar, los que se refieren a la patria (esta formulación podría ser sin duda de Cicerón, puesto que Posidonio había dicho sólo: los que se refieren a la comunidad humana [48]); y, en tercer lugar, los deberes para con los padres. (Aquí encontramos algo que raras veces aparece en la Stoa, con excepción de Antípatro y Musonio; este algo es el elemento que podríamos llamar familiar). Es interesante observar en este punto el predominio de la ética social frente a la del individuo. Todo deber, pues, que se extiende a la comunidad humana y al mantenimiento de dicha comunidad debe tener predominio sobre aquel que se refiere a la ciencia y al conocimiento. Naturalmente que esto hay que entenderlo «cum grano salis» sobre todo por lo que se refiere a su aplicación práctica.

Gran importancia tiene el hecho, destacado por Pohlenz, de que en el ideal de vida de Posidonio no se defina al hombre perfecto únicamente en el sentido de la contemplación y del conocimiento, sino que al lado de esto

[46] Cita de Posidonio en Galeno, pág. 469.

[47] CLEMENTE ALEJ., *Stromata,* II, 129. Cfr. POHLENZ, *op. cit.,* II, 121, pág. 469.

[48] CICERÓN, *De officiis,* I, 160.

haya de darse una *actividad* determinada, íntimamente unida al servicio de la comunidad, bien sea en el orden social, político o puramente espiritual. Esta actividad ha de tener su raíz más profunda en la moralidad.

En la ética de Posidonio hay todavía otro detalle sorprendente y extraordinariamente interesante y que ha destacado como merece Max Pohlenz [49]: la concepción de Posidonio sobre el fin supremo, o, mejor dicho, sobre la meta más alta de una naturaleza verdaderamente ideal, apta por sí misma para recibir todo lo que es hermoso y grande, tiene unas metas distintas en sus anhelos y obras a las del hombre corriente. Estas metas no las comprende ni puede sentir la masa y son dignas del origen divino del alma humana y de estos espíritus sublimes «elevados casi hasta las proximidades de la divinidad» [50]. Posidonio nos permite descubrir el ideal de vida de las naturalezas geniales, pues, gracias a su espíritu profundamente heleno inspirado por el «divino Platón», poseyó un gran sentido para todo lo que de verdaderamente bello hay en la naturaleza y en la vida.

Bajo tales puntos de vista consideró Posidonio el Imperio Romano, con cuyos hombres más importantes estuvo en contacto directo. Ya hemos apuntado en otro lugar [51] cómo Posidonio intentó justificar el Imperio Romano bajo la perspectiva del pensamiento griego.

LA DIVINIDAD.

El Cosmos es un enorme organismo lleno de vida por todas partes y cuya alma es el Logos y cuya existencia solamente puede conocer el hombre por los efectos, de la misma manera que también por sus funciones se conoce el alma. De igual modo que el alma influye en todo el organismo corporal, estando continuamente presente en él, así también el Logos influye y está presente en el macrocosmos. Pero el poder que domina y rige todo el macrocosmos no es solamente razón, facultad intelectiva, sino también fuerza creadora de toda vida. La vida únicamente puede producirla aquello que posee vida. Pero el Logos no sólo es creador de vida (ζωοποιεῖ) sino además *es él mismo vida,* vida que llena y configura todo el Cosmos, si bien en grados y formas diferentes. Este poder originario y vital, que todo lo anima y lo dirige, es la divinidad. Esta divinidad es vida y movimiento eterno (ζωὴ καὶ κίνησις). La definición que de la divinidad da Posidonio es la siguiente: «Dios es como un soplo espiritual que penetra todo el ser». En otro lugar dice con más precisión Posidonio: «Dios es un soplo espiritual

---

[49] Es éste un pasaje del *Tratado sobre lo sublime* (Περὶ ὕψους), c. XXXV, y que ya NORDEN, en *Agnostos Zeos,* pág. 105, reconoció como de Posidonio.

[50] *De lo sublime,* cap. XXXVI.

[51] *Griechische Ethik und Römischer Imperialismus,* en *Klio,* 1932, pág. 86.

e ígneo, que no posee forma alguna, que se transforma por consiguiente en todo lo que quiere, y que puede asemejarse a todo». Así, un gran investigador de las fuentes olvidadas y perdidas del gran estoico, dijo cierta vez que la divinidad no se manifiesta en lugar alguno más pura que en el fuego. Este fuego se refiere al del cráter del Etna, que Posidonio conoció en su viaje a Sicilia [52]; no descansa jamás, sino que está en continuo movimiento y actúa incesantemente.

Para Posidonio la vivencia fundamental de todo su ser es el Cosmos en su grandeza, multiplicidad y belleza; pero además, por su sentido religioso, esta vivencia, que muchas veces encadenó al físico, se le transformaba también en una *vivencia religiosa* que expresó frecuentemente en palabras llenas de entusiasmo. Tanto en el macrocosmos como en el microcosmos descubre Posidonio, no un poder natural y ciego, sino un espíritu divino que une en sí mismo toda fuerza y todo conocimiento.

Pero Posidonio no descubre esta divinidad sólo en el macrocosmos, sino también en el hombre, en el microcosmos. El hombre, además de estar esencialmente unido a la divinidad, es una parte (ἀπόσπασμα θεοῦ) de ella y actúa, por consiguiente, en el gobierno divino del mundo. Por muy pequeño que parezca este influjo del hombre, teniendo en cuenta la grandeza del Universo, constituye la tarea más excelsa de toda su vida, de todas sus aspiraciones y de todas sus obras; en una palabra, de todo su esfuerzo moral en sí mismo, al servicio de la comunidad humana.

La divinidad, al ser inteligencia pura y bondad pura, es, a la par, providencia, que se preocupa del hombre como de un hijo. Dios es llamado por Posidonio «architekton», el formador del cuerpo humano en su totalidad y de cada uno de sus órganos. Pero el cuidado de la divinidad no se extiende solamente a la humanidad en general, a los fenómenos naturales, a la vida de las plantas y los animales y a todas las criaturas que existen en función del hombre, sino al bienestar del individuo mismo. La esencia de la divinidad se manifiesta a los hombres bajo la forma de una paternal preocupación, o sea como una ayuda continua y como un amor continuo (filantropía) [53].

Una naturaleza tan profundamente religiosa como la de Posidonio, cuyo pensamiento abarcaba dominios tan extensos, tenía que plantearse necesariamente el problema del *origen de la religión*. Este problema fue sin duda el problema más grande de todos los que ocuparon su vida de investigador y pensador. Sabemos que había ocupado a la filosofía griega desde los tiempos de Jenófanes, sobre todo desde los sofistas, y había provocado una serie de respuestas negativas y afirmativas. Pero aunque Posidonio estaba

[52] SUDHAUS, *Aetna*, pág. 159.

[53] Cfr. *Zur antiken Theodizee* (*Archiv für Gesch. der Philosophie*, XX, pág. 173 sig.).

de acuerdo con sus predecesores al sostener que los «meteora» (fenómenos atmosféricos y estelares), y sobre todo el cielo estrellado, habían influido mucho en el origen de la religión, afirmaba sin embargo que lo más importante, y la más profunda causa de la creencia en la divinidad radicaba *en la misma naturaleza humana,* en el hombre mismo, que gracias a su parentesco con esa divinidad, a la relación entre su Logos y el Logos del Universo, había conseguido la fe en un poder divino. Posidonio sabía que sólo lo semejante puede conocer a lo semejante, según enseñaba la antigua mística griega. Esta idea era muy corriente desde Parménides, y sobre todo desde Empédocles y Platón [54]. Los famosos versos de Manilio que Goethe escribió el 1 de setiembre de 1784 en el Brockenbuch, expresan fielmente la concepción de Posidonio:

Quis coelum possit nisi coeli munere nosse,
et reperire deum nisi si pars ipse deorum est.

El influjo de Posidonio en este sentido sobre el pensamiento y la sensibilidad de los poetas romanos fue muy grande y se vislumbra a menudo a través de sus versos [55].

Una segunda fuente para la concepción griega sobre la divinidad fueron los *mitos,* que habían creado, o al menos reelaborado, los poetas (Homero y Hesíodo). Estos mitos fueron duramente criticados y rechazados por Posidonio, que se oponía a toda concepción antropomórfica de la divinidad mientras afirmaba un concepto de la divinidad totalmente carente de representación antropomórfica. Como ejemplo de esto, sirviéndose de su conocimiento de los «Septuaginta», puso la religión judía de Moisés y la antigua religión romana. Responsable de la concepción antropomórfica de la divinidad fueron para Posidonio los antiguos y casi míticos legisladores, como Licurgo, etc. Por supuesto, condena Posidonio el arte plástico de los griegos, aunque sea el de Fidias.

Es muy interesante también la idea que Posidonio tiene de la tarea del filósofo frente a los mitos griegos y a todos los otros conocimientos de carácter religioso. Ante todas estas tradiciones míticas el filósofo tiene que ser un verdadero profeta e intérprete de la naturaleza divina [56]. Pero junto con Panecio, Posidonio también rechaza la interpretación alegórica que los antiguos estoicos hacían de los poetas y de los mitos. De Panecio tomó, según parece en su obra *Sobre los dioses,* la llamada «Teología Tripartita»,

---

[54] Cfr. ROHDE, *Psyche,* II, 284, y sobre todo UEBERWEG, I, 12.ª ed., pág. 96.

[55] Cfr. CUMONT, *ob. cit.,* pág. 85; F. BOLL, *Sternglaube und Sterndeutung,* 3.ª ed., pág. 80; WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen,* II, pág. 408.

[56] DIÓN DE PRUSA, XII, 46.

en la que se conciben de manera idéntica los dioses del físico (del verdadero filósofo), los del poeta y los del legislador (del hombre de Estado).

Es comprensible que entre las pruebas de la existencia de Dios, cuyo rastro encontramos en las *Leyes* de Platón, tuvieran una acogida favorable las de la Stoa antigua y la del «consensus gentium».

Muy interesante es también su concepción sobre el verdadero culto a la divinidad. Más que los sacrificios sangrientos en sí, es importante para Posidonio el ánimo piadoso, por medio del cual, y ayudándonos con la oración, nos acercamos a la divinidad. Las siguientes palabras de Cicerón concuerdan, a pesar de su ampulosidad, con la idea de Posidonio [57]: «Cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur». La nueva investigación sobre Posidonio ha mostrado que la verdadera veneración divina en el sentido de Posidonio, que piensa y siente aquí como Platón, es la ὁμοίωσις θεῷ (la semejanza a la divinidad). Esta «homoiosis theo» consiste en que el hombre, con todo el poder de su alma, con todas las fuerzas de su carácter, sea lo más perfecto posible desde el punto de vista moral. Ésta es, en definitiva, la concepción de Posidonio y la de Platón: «¿Quieres ser propicio a la divinidad? Entonces hazte bueno» [58].

EL TRIUNFO DEL LOGOS.

En la especulación griega sobre el estado primitivo de la humanidad se distinguen dos direcciones fundamentalmente diversas: una que podría llamarse «romántica» soñaba con una Edad de Oro, que por desgracia hacía tiempo que ya había desaparecido. Tal Edad de Oro no solamente la creyó y la aceptó como legítima Hesíodo, sino también algunos círculos órficos, y, en unión con éstos, Empédocles, que pintó con bellos colores aquel tiempo en el que reinaba entre los hombres la diosa del amor. Pero también Zenón y la Stoa antigua, lo mismo que Dicearco, discípulo de Aristóteles, hablan de una época de oro y de su modo de vida paradisíaco.

Frente a esto se halla la concepción realista de Demócrito, a quien seguirá después Epicuro, que sostenía un estado más o menos animal de los hombres primitivos, del cual, a consecuencia de necesidades (χρεία) corporales, se habían ido desarrollando paulatinamente. Posidonio, que creía en una época dorada, concedió a Demócrito que la necesidad del hombre primitivo fue la que le impulsó hacia el progreso económico y social. Pero la diferencia capital entre la concepción de Demócrito y la de Posidonio sobre la

[57] *De nat. deor.*, II, 71.

[58] SÉNECA, *Epist.*, 95, 50, «Vis deo propitiare? Bonus esto». Cfr. POHLENZ, I, 235.

raíz última de toda cultura, es que, según Posidonio, no fue sólo la necesidad la que dio el impulso; la verdadera razón de todo el desarrollo progresivo del género humano es, más bien, el *Logos que habita en el hombre,* o sea su disposición intelectual [59]. Sólo por esta razón, propia del hombre, se consiguió progresar en la época primitiva. Este pensamiento lo explanó Posidonio con singular interés: «¡Qué gran cantidad de espíritu inventivo fue necesario al hombre para sacarlo de su existencia primitiva!» Ya el uso del fuego en el servicio del hombre fue un enorme descubrimiento. Después el invento de instrumentos como martillos, tenazas y todos los otros utensilios y técnicas indispensables al hombre: el descubrimiento del torno, el del moler y el cocer y el verdaderamente genial del tejer y del telar. La agricultura con todos sus aperos exigió, sin duda, siglos enteros de experiencia y de observación inteligente. Todos estos logros hay que agradecerlos al Logos del hombre, o, más exactamente, al genio de algunas cabezas creadoras o «sabias», como solía llamarse. Aunque los sabios de los tiempos primitivos estaban muy lejos de ser todavía filósofos en el sentido moderno de la palabra, o sea en el sentido de Posidonio, vivía en ellos, sin embargo, el mismo poder divino que en el curso de milenios, y concretamente desde los días de Tales, Anaximandro y otras grandes personalidades, habría de convertirse en una verdadera filosofía, en reina de todas las ciencias. De igual modo que hay una ley natural, según la cual los más débiles están supeditados a los más fuertes y éstos son elegidos como jefes, como se ve entre los animales, así también ocurre entre los hombres. Sin embargo, hay una distinción fundamental: entre los hombres no domina sólo la pura fuerza física, sino que los jefes suelen ser los más inteligentes y los mejores. A éstos pertenecen los reyes, a quienes los hombres obedecen voluntariamente porque saben que obran siempre siguiendo las órdenes de su inteligencia y de acuerdo con la bondad de su corazón. Antiguamente no existían distinciones entre los hombres; reinaba por doquier un ingenuo comunismo, donde todo pertenecía a todos. Cada uno ayudaba al otro y le daba de lo suyo. Los primeros hombres, en su idea de la divinidad, estuvieron mucho más cerca de ella que las generaciones posteriores. No estaban, pues, corrompidos por influjo pernicioso alguno.

Posidonio, que en sus viajes había conocido pueblos distintos y grados distintos de cultura y los había estudiado y comparado entre sí, había observado como historiador y etnólogo, no sólo distintos grados de cultura, sino niveles culturales totalmente diversos con algunos pueblos en estado primitivo y casi animal. En su viaje hacia el occidente de Europa y hacia Libia había observado múltiples rasgos de degeneración y de decadencia, causados

[59] Aquí encontramos la misma idea que hemos visto ya en el origen de la religión: en ambos casos es el Logos del hombre la fuerza creadora que hace evolucionar y progresar.

bien por cambios a otras zonas y climas, bien por otras circunstancias, que yacen ocultas en algunas regiones del alma humana. Una causa de degeneración era entonces sobre todo la codicia, el afán de querer tener más que el otro (pleonexia). También la monarquía degeneraba, debido a los impulsos irracionales del alma humana, y era fácil caer en la tiranía, estado intermedio de evolución que llevaba consigo inconscientemente el bien, porque el pueblo exigía leyes escritas. En aquellos tiempos, que no están demasiado lejos de nosotros, existieron grandes legisladores, como Licurgo y Solón, o como Carondas y Zaleuco en Sicilia y en la Magna Grecia. También aquí fueron «sabios» los que guiaron y provocaron un enorme progreso social y jurídico. Pero las degeneraciones y decadencias no cesaron en la época de Posidonio. De esta manera son de nuevo los sabios, a los que ahora se llama «filósofos», los que con sus enseñanzas, con sus advertencias y sus consejos están llamados a conducir a los hombres hacia el bien y hacia la belleza. Precisamente en el profundo influjo de un Panecio o de un Posidonio sobre las capas superiores de la sociedad, o, más exactamente, sobre algunos individuos de estas capas superiores, se ponía de manifiesto la elevada y peculiar situación del filósofo.

* * *

Una comparación entre las dos figuras más importantes de la Stoa media puede sólo indicarse de una manera superficial. Pero es necesario porque Cicerón, joven contemporáneo de Posidonio, a quien debió de haber conocido personalmente, afirmaba que éste había sido discípulo de Panecio [60].

Ya Jacoby había dudado de esta afirmación de Cicerón [61]. Lo fundado de esta idea de Jacoby lo podemos ver en las palabras de Wilamowitz [62]: «Posidonio, considerado como seguidor y discípulo de Panecio, también creía en la astrología; pero esta relación escolar era como cosa de Panecio con Diógenes (de Babilonia) y Antípatro. Su doctrina está en abierta oposición con la de Panecio y la supera totalmente... su seguidor no fue jefe de la escuela, sino que vivió en Rodas; en Atenas la Stoa no significó entonces nada ni lo significaría después... Rodas se había convertido en la capital espiritual».

La diferencia fundamental entre la concepción del mundo y el carácter de Panecio y Posidonio, se le habrá hecho suficientemente clara al lector de estos dos capítulos. Son dos caracteres ya por naturaleza totalmente diferentes. Esto vale también para las concepciones que ambos tenían del mun-

[60] *De officiis,* III, 8; *De div.,* I, 6.

[61] *Frag. Griech. Hist.,* II, C. P., 155a (en el año 1926).

[62] *Glaube der Hellenen,* II, 402 sig. (en el año 1932).

do y de la vida; siendo estoicos, no son estoicos ortodoxos en el sentido de Crisipo, sino que, conforme a su propio carácter, reelaboraron la antigua doctrina estoica y la llenaron de un nuevo espíritu y de otro sentido de la vida.

3. Antíoco de Ascalón

Antíoco es una personalidad extraordinariamente contradictoria. Cicerón, que lo conoció en Atenas el invierno 79-78, y que conocía sus obras, decía de él: «Appellabatur academicus; erat quidem si perpauca mutavisset germanissimus stoicus». Dos hechos caracterizan sobre todo su posición en la Academia después de Carnéades. Antíoco llevó a la Academia desde una postura escéptica hasta el dogmatismo; pero un dogmatismo de naturaleza sincrética, como ha dicho exactamente Praechter. Antíoco afirmaba que las escuelas socráticas, o sea la filosofía platónica, peripatética y estoica sostenían en esencia las mismas cosas, pues las diferencias que se supone que existían entre ellas eran más bien diferencias verbales. Esta tesis, que a cualquier conocedor de la filosofía griega puede provocar extrañeza, «hace muy poco honor al sentido científico de Antíoco», como ha dicho Hans von Arnim, uno de los mejores conocedores de la filosofía griega. Es seguro que su facultad lógica de distinguir el carácter fundamental de otras filosofías (con la excepción de la epicúrea), o sea de la filosofía platónica, de la aristotélica y estoica, es mínima y muchas veces nula. Esto se ve en el hecho de que intentaba con su dogmática resucitar la antigua doctrina académica. La personalidad de Antíoco como filósofo fue en parte mal conocida en la última época. Ha sido Pohlenz quien, en una exposición penetrante y amplia, ilustró plenamente esta figura. También el juicio de Pohlenz sobre Antíoco es totalmente exacto: no fue un pensador original, sino más bien un «epígono», a quien bastaba el poder llevar las ideas ajenas hasta una meta que le satisficiese. La metafísica y la filosofía de la Naturaleza están tan apartadas de él como si no hubiera existido nunca un Platón o un Aristóteles. Su filosofía sólo conoce dos problemas: el criterio de la verdad y el ideal de la vida (telos), o sea la pregunta por los fundamentos de la eudaimonía. En este punto lo único que le preocupa es la ética práctica.

Fue a través de su controversia con su maestro Filón de Larisa como llegó Antíoco a la «hazaña» intelectual más importante de su vida, sobre la que descansa su relativa importancia histórica. Filón, ya de más de setenta años, había negado, en una obra de dos tomos, todo aquello que hasta entonces había enseñado, y, sobre todo, había falseado totalmente la postura de Carnéades frente al problema del conocimiento. Este hecho irritó a

su discípulo Antíoco, que rompió con él y publicó una aguda refutación. En este conflicto se le puso de manifiesto, dado el espíritu del tiempo, que ya había pasado la filosofía escéptica, y que sólo tenía posibilidad de pervivir una filosofía dogmática y más cercana a la vida, o sea al hombre corriente. Por cierto, que la manera como Antíoco intentó justificar su permanencia en la Academia, a pesar de su actitud casi estoica, por razones históricas, y, sobre todo, cómo hizo del académico Polemón, discípulo de Jenócrates, un maestro influyente de Zenón, ha merecido de Pohlenz la justa denominación de «falseamiento histórico».

Con respecto al problema del conocimiento, Antíoco aceptó la solución de Crisipo: «La verdad la conocemos únicamente por medio de la representación cataléptica», doctrina específica de la antigua Stoa.

También en su *Ética* expuso las ideas generales del Estoicismo, si bien se opuso a la concepción que Zenón tenía del «telos», como una concepción que sólo se refiere a un aspecto de la naturaleza humana (el aspecto espiritual). Esta idea de Antíoco debió de tener su origen en la teoría de Panecio sobre la doble naturaleza del hombre.

En su teoría de los bienes concede a la virtud un lugar preeminente frente a todos los otros; pero hace en este punto una extraña distinción, al afirmar que los hombres llegan a la felicidad a través de la virtud; y que sólo uniendo la virtud con los bienes externos (salud, cualidades físicas, familia, amigos, patria, etc.) consigue el hombre el grado más elevado de felicidad. Distingue, pues, para hablar con palabras de Cicerón, una «vita beata» y una «vita beatissima». El concepto de «eudaimonía», a pesar de que todavía quería representar con sus ideas las de la Academia antigua, no podía ya precisarse claramente en el sentido de Sócrates y de Platón. Esta eudaimonía la ha definido Pohlenz como una «actitud íntima que saca su sosiego de la armonía espiritual y de la conciencia, cumpliendo así una determinación divina». Esta eudaimonía comporta dos cosas: la paz consigo mismo y la paz con Dios o, mejor dicho, a través de Dios (propiamente eudaimonía se refiere al hombre en el que vive un «daimon» bueno). El concepto de eudaimonía en este sentido socrático-platónico no admite ampliación alguna. Por lo demás en la ética de Antíoco se percibe claramente una tendencia hacia el antiguo estoicismo, sobre todo en su ideal de la radical «apatía», o sea de la extirpación de todos los afectos, incluso el de la compasión. Esta teoría de Crisipo, que brota de una concepción totalmente racionalista de la naturaleza humana, no puede unirse, por consiguiente, con la concepción de Panecio de la doble naturaleza corpóreo-espiritual del hombre, que el mismo Antíoco aceptó, oponiéndose a Zenón. También el hecho de que aceptase el antiguo ideal estoico del sabio, según el cual únicamente el sabio es justo, libre, perfecto, etc., mientras que todos los otros hombres son esclavos o estúpidos, es una idea totalmente fantástica y *antihistórica.* Así

surge de nuevo el punto de vista de Crisipo, totalmente ajeno a la realidad e ignorante de toda experiencia humana, con su abstracto doctrinarismo.

Antíoco no fue un pensador original y su dogmatismo está en plena contradicción con su propia doctrina. Pero su personalidad es tan característica del bajo nivel de la filosofía griega en tiempo de Cicerón (con excepción de Panecio y Posidonio) que aquí no podía ser ignorada, así como tampoco la importancia de su influjo sobre el llamado Platonismo medio, a pesar de su bajo nivel filosófico. Como prototipo de ecléctico es también una figura interesante.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Obras generales.*

Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, editada por Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler, Stuttgart, 1894 y sigs.

U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen,* Berlín, 1931-32.

W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega.* Trad. de J. Xirau y W. Roces. México, F. C. E., 1945-46.

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 6.ª edic., Leipzig, 1919 sigs.

E. ZELLER, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* trad. y notas de R. Mondolfo, vols. I, II, Firenze, 1932-38.

TH. GOMPERZ, *Griechische Denker,* Leipzig, 1893-1909.

K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums.* Editado en el *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Fr. Ueberweg. Vol. I, 12.ª edic. Berlin, 1926.

J. STENZEL, *Metaphysik des Altertums.* Editado en el *Handbuch der Philosophie,* Secc. I, tomo 4, München, 1931.

W. KRANZ, *Die griechische Philosophie,* Leipzig, Dieterich, 1939.

E. HOFFMANN, *Die griechische Philosophie bis Platon,* Heidelberg, Kerle, 1951.

G. DI NAPOLI, *La concezione dell'essere nella filosofia greca,* Milano, Marzorati, 1953.

E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico,* Napoli, 1938.

F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought,* Cambridge Univ. Press, 1925.

F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origin of Western Speculation,* London, 1912.

B. FARRINGTON, *Greek Science. Its meaning for us,* London, 1949.

J. BURNET, *Early Greek Philosophy,* 4.ª edic., London, 1930.

G. THOMSON, *Studies in ancient Greek society.* II. *The first philosophers,* London, Lawrence-Wishart, 1955.

L. ROBIN, *La pensée hellénique,* Paris, 1942.

P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la Philosophie platonicienne,* 2.ª edic., Paris, P. U. F., 1949.

R. v. PÖHLMANN, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus im Altertum,* 3.ª edic., München, 1925.

F. JACOBY, *Die Chronik Apollodors,* Berlin, 1902.

2. *Presocráticos.*

H. DIELS, *Doxographi graeci,* Berlin, 1878.

H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 6.ª edic. de W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1951-52.

W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellen Berichte,* 4.ª edic., Stuttgart, Kröner, 1953.

K. FREEMANN, *The Presocratic Philosophers. A Companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker,* Oxford, 1946.

W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates,* Stuttgart, 1942.

O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides,* Basel, 1945.

H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* Frankfurt a. M., 1951.

E. HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik,* Tübingen, Siebeck, 1925.

W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles,* Zürich, 1925.

W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos,* trad. de J. Gaos, México, F. C. E., 1952.

H. E. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of presocratic Philosophy,* Baltimore, 1935.

J. ZAFIROPULO, *L'école éléate,* Paris, Belles Lettres, 1950.

M. GENTILE, *La metafisica presofistica,* Padova, 1939.

P. ROTHA, *I presocratici,* Brescia, 1945.

A. MADDALENA, *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito,* Padova, 1940.

H. DIELS, *Anaximandros von Milet,* en *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum,* 1923.

F. DIRLMEIER, *Anaximander von Milet,* en *Rheinisches Museum für Philologie,* 1938.

F. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915.

E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* Halle, 1923.

H. FRÄNKEL, *Xenophanesstudien,* en *Hermes,* 1925.

K. DEICHGRÄBER, *Xenophanes Peri Physeos,* en *Rheinisches Museum für Philologie,* 1938.

H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht,* Berlin, 1897.

K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Bonn, 1916.

G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo,* Roma, 1932.

K. RIEZLER, *Parmenides,* Frankfurt, 1933.

H. DIELS, *Herakleitos von Ephesos,* Berlin, 1909.

B. SNELL, *Die Sprache Heraklits,* en *Hermes,* 1926.

O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit,* Leipzig, 1935.

R. WALZER, *Eraclito,* Firenze, 1939.

J. BIDEZ, *La biographie d'Empédocle,* Gand, Clemm, 1894.

W. KRANZ, *Empedokles, antike Gestalt und romantische Neuschöpfung,* Zürich, Artemis, 1949.

E. BIGNONE, *Empedocle. Studio critico, traduzione e comento delle testimonianze e dei frammenti,* Torino, Bocca, 1916.
J. ZAFIROPULO, *Empédocle d'Agrigente,* Paris, Belles Lettres, 1953.
W. CAPELLE, *Anaxagoras,* en *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum,* 1919.
O. GIGON, *Zu Anaxagoras,* en *Philologus,* 1936.
W. BRÖCKER, *Die Lehre Anaxagoras,* en *Kantstudien,* 1942-43.
W. NESTLE, *Die Schrift des Gorgias «Über die Natur oder über das Nichtseiende»,* en *Hermes,* 1922.

3. *Sócrates y Platón.*

H. MAIER, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung,* Tübingen, 1913.
J. STENZEL, *Sokrates.* Artículo en la *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, 1927.
A. E. TAYLOR, *Socrates,* Edinburgh, 1932.
V. DE MAGALHÂES VILHENA, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon,* Paris, P. U. F., 1952.
A. G. WINCKELMANN, *Antisthenes, Fragmenta,* Zürich, 1842.
K. VON FRITZ, *Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik,* en *Hermes,* 1927.
J. STENZEL, *Kyrenaiker.* En la *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, 1924.
H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon,* Paris, 1915.
U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Platon.* I. *Sein Leben und seine Werke.* II. *Beilagen und Textkritik,* Berlin, 1919.
J. STENZEL, *Platon der Erzieher,* Leipzig, 1928.
P. FRIEDLÄNDER, *Platon.* Berlin, 1928-30. Nueva edición en preparación; hasta ahora han salido los dos primeros tomos en Berlin, De Gruyter, 1954-1957.
E. HOFFMANN, *Platon,* Zürich, Artemis, 1950.
A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work,* 5.ª edic., London, 1948.
L. ROBIN, *Platon,* Paris, 1935.
L. STEFANINI, *Platone,* 2 vols., 2.ª edic., Padova, 1949.

La mejor edición de las obras de Platón es la de J. Burnet, Oxford University Press, comenzada a publicar en 1900 y de la que hay numerosas ediciones. Por estar acompañada de traducción francesa merece citarse el texto de la Collection des Universités de France, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», desde 1920, aunque no presenta ningún avance sobre el de Burnet.

Algunas ediciones especiales de diálogos:

Fedón, de J. Burnet, Oxford, 1911.
Politeia, de B. Jowett y L. Campbell, 3 vols., Oxford, 1894.
Parménides, traduc. y comentario de F. M. Cornford, London, 1939.
Sofista y *Político,* traduc. y comentario de A. Fraccaroli, 2.ª edic., Firenze, 1933.
Timeo, traduc. y comentario de F. M. Cornford, London, 1937.

Monografías sobre Platón:

O. APELT, *Platonische Aufsätze,* Leipzig, 1912.
M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit,* Berlin, 1913.
J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles,* 2.ª edic., Leipzig, Teubner, 1931.
H. G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Untersuchungen zum Philebos,* Leipzig, 1931.
H. G. GADAMER, *Plato und die Dichter,* Frankfurt a. M., 1934.
E. M. MANASSE, *Ueber Wahrheit in Platons Sophistes,* Heidelberg, 1936.
K. v. FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles,* New-York, 1938.
W. LUTOSLAWSKI, *The origin and growth of Plato's Logic,* London, 1905.
P. BROMMER, *Eidos et Idea. Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon,* Utrecht, 1940.
V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon; structure et methode dialectique,* Paris, P. U. F., 1947.
J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien,* Paris, 1939.
A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1939.
P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon,* Paris, 1930.
K. REINHARDT, *Platons Mythen,* Bonn, 1927.
G. PASQUALI, *Le lettere di Platone,* Firenze, 1938.
F. PFISTER, *Die Autorität der göttlichen Offenbarung, Glauben und Wissen bei Plato,* en *Würzburger Jahrbücher,* 1947, páginas 176 y sigs.
E. HOFFMANN, *Das Apriorische bei Platon und Kant,* en G. Lambecks, *Philosophische Propädeutik,* 1924, 2.ª edic.
E. HOFFMANN, *Platonismus und Mystik,* Heidelberg, 1935.
N. HARTMANN, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie,* en *Sitz. Berichte der Berliner Akademie,* XV, 1935.
FR. AST, *Lexicon Platonicum, sive vocum platonicarum index,* Leipzig, 1835-38.

4. *Aristóteles.*

E. ROLFES, *Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung,* Leipzig, Meiner, 1923.
W. D. ROSS, *Aristotle,* London, Methuen, 1923.
A. E. TAYLOR, *Aristotle,* London, Nelson, 1943.
O. HAMELIN, *Le système d'Aristote,* Paris, Alcan, 1920.
L. ROBIN, *Aristote,* Paris, P. U. F., 1944.
W. BRÖCKER, *Aristoteles,* Frankfurt a. M., Klostermann, 1935.

Hasta ahora la mejor edición completa de las obras de Aristóteles es la de la Academia de Berlín, en cinco volúmenes, Berlín, Reimer, 1831-70, y cuyo tomo 5.° es el famoso «Index Aristotelicus» de H. Bonitz, que ha sido reimpreso en 1955.

De la *Metafísica,* las mejores ediciones son:

W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. Text and Commentary,* Oxford, 1924.
F. Amerio, *Aristotele. Metafisica, estratti, introduzione, versione e nóte,* Torino, Società editrice internazionale, 1938.
A. Carlini, *Aristotele. La Metafisica,* Bari, Laterza, 1928.

Algunas obras sueltas están editadas en «Oxford Classical Texts», en «Les Belles Lettres» y en la «Loeb Classical Library».

Monografías sobre Aristóteles:

W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik,* Berlin, Weidmann, 1912.
W. Jaeger, *Aristóteles,* traducción de J. Gaos, México, F. C. E., 1946.
G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica,* Firenze, Le Monnier, 1937.
A. Mansion, *Introduction à la physique aristotéllcienne,* Louvain, 1946.
A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis l'origine jusqu'à Théophraste,* Paris, Alcan, 1906.
U. v. Wilamowitz-Möllendorff, *Aristoteles und Athen,* Berlin, 1893.
M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles,* Regensburg, Manz, 1920.
R. Walzer, *Magna Moralia und die aristotelische Ethik,* Berlin, 1920.

5. *Postaristotélicos.*

J. Kaerst, *Der Hellenismus,* 2.ª edic., Leipzig und Berlin, 1926 y sigs.
W. Capelle, *Marc Aurel. Selbstbetrachtungen. Eingeleitet und verdeutsch,* 8.ª edic., Stuttgart, 1953.
F. Boll, *Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes in Zusammenhang mit Religion und Philosophie,* en *Kultur der Gegenwart,* III, 3, Leipzig, 1926.
F. Cumond, *Les religions orientales sous l'empire Romain,* Paris, 1929.
H. v. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* Leipzig, 1903-1912.
M. Pohlenz, *Die Stoa,* Göttingen, Vandenhoek-Ruprecht, 1948.
K. Reinhardt, *Poseidonios,* München, 1920.
—, *Kosmos und Sympathie,* München, 1923.
A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa,* Stuttgart, 1890.
W. Capelle, *Epiktet, Wege zum glückseligen Leben,* Zürich, 1951.
A. Farquharson, *Marco Aurelio* (texto y comentario), Oxford, 1946.
H. Usener, *Epicurea,* Leipzig, 1892.
E. Bignone, *Epicuro,* Bari, 1924.
A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux,* Paris, 1946.
C. Bailey, *The Greek atomists and Epicurus,* Oxford, 1928.
—, *Lucretius, with introduction and commentary,* 3 vols., Oxford, 1947.

Para la bibliografía española consúltese la publicada por la Sociedad Española de Estudios Clásicos: «Bibliografía de los estudios clásicos en España, 1939-1955», Madrid, 1956.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

LIBRO SEGUNDO

LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN

Págs.

LIBRO TERCERO

PLATÓN

LIBRO CUARTO

LOS SOCRÁTICOS MENORES

LIBRO QUINTO

ARISTÓTELES

Págs.

LIBRO SEXTO

LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA


EX
LIBRIS
ARMAURUMQUE